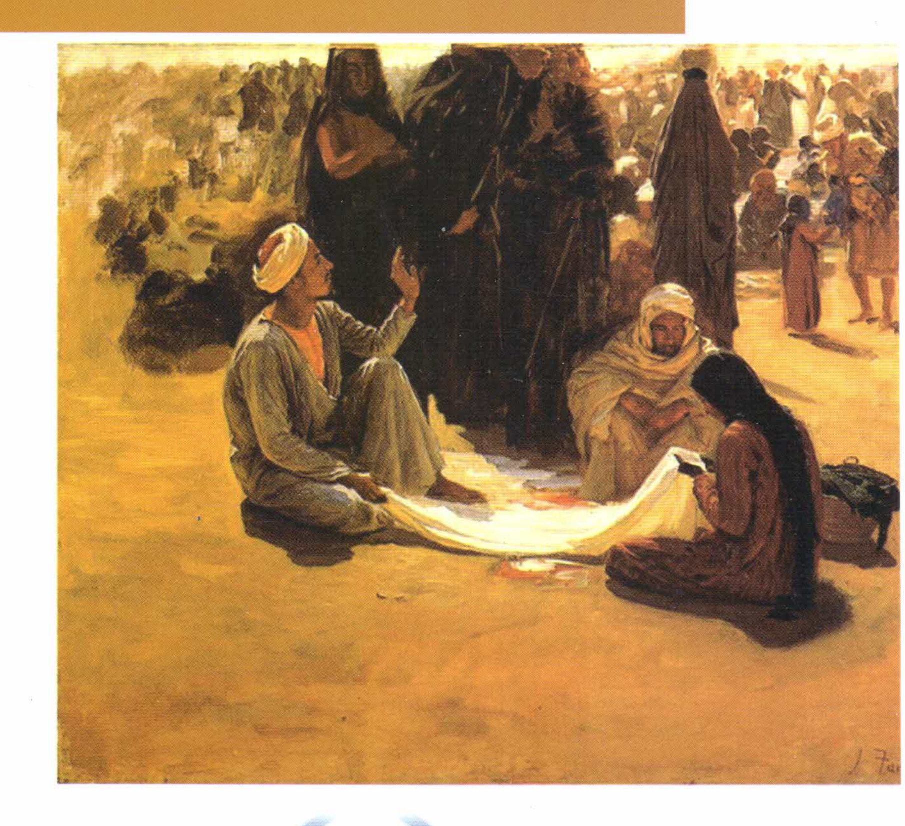
الإستشراق في التأريخ

الإشكاليات - الدوافع - التوجهات - الإهتمامات

الدكتور عبد الجبار ناجي





المركز الأكاديمي للأبحاث



الدكتور عبد الجبار ناجي

- حاصل على الماجستير من جامعة بغداد سنة ١٩٦٤ بإشراف الدكتور صالح أحمد العلي.
- حاصل على الدكتوراه من جامعة لندن عام ١٩٧٠ بإشراف المستشرق برنارد لويس.

من مؤلفاته:

- تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي.
- إسهامات مؤرخي البصرة في الكتابة التاريخية.
- بغداد في مؤلفات الرحالة الأجانب.
- دراسات في تاريخ المدن الإسلامية.

من ترجماته:

- علي ومعاوية دراسة في الرواية التاريخية المبكرة للمستشرق بيترسن.
- دراسة الإدارة المدنية في العصر العباسي للمستشرقة كلاوسنر.
- إسهام الجغرافيين المسلمين في علم الجغرافيا للمستشرق بارتولد.

هذا الكتاب:

سعى كتاب **الإستشراق في التأريخ** بقوة إلى رصد تلك المتغييرات الواقعية في المجال الاستشراقي وانعطافاته والتلقي العربي أو الإسلامي له عبر جملة من المحاور ذات الطابع الشمولي في التناول والتعاطي ولا سيما إن الباحث تمرس كثيراً في ميدان الدراسات الاستشراقية وطور بعض أبحاثه في هذا الميدان فكتابه الحالي تجارب تراكمت ونضجت بمرور الوقت ومثلت خلاصة تجربة عميقة ورحلة طويلة من التمرس في استقبال الاستشراق وتلقيه، وربما هناك جملة من الظروف الموضوعية أسهمت في هذا الأمر منها إتقانه للغات الأجنبية ومعرفته العميقة بالأوساط الاستشراقية .

ISBN 978-9948-88-745-6





الإستشراق في التاريخ

الإشكاليات، الدوافع، التوجهات والاهتمامات

الإستشراق في التاريخ

الإشكاليات، الدوافع، التوجهات والاهتمامات

تأليف

د. عبد الجبار ناجي

المركز الأكاديمي للأبحاث

الإستشراق في التاريخ

الإشكاليات، الدوافع، التوجهات والاهتمامات

تأليف

د. عبد الجبار ناجي

التقويم اللغوي: د. حسين الوطيفي.

التنضيد: علي الحسناوي

تصميم الكتاب وغلافه: المركز الأكاديمي للأبحاث.

الناشر: المركز الأكاديمي للأبحاث

الطبعة الأولى ـ بيروت ـ ٢٠١٣

website\\www.academyc2010.com

Email - nasseralkab77@yahoo.com

توزيع: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ش.م.ل.

بناية الوهاد ـ شارع جان دارك

ص. ب8375 ـ بيروت، لبنان

تلفون: 344236/750872/350722 -1 -961+

تلفون + فاكس: 353000/342005/341907-1-961+

Email:tradebooks@all-prints.com

Website:www.all-prints.com

مقدمة المركز الأكاديمي للأبحاث

أثار المجال الإستشراقي ردودا متباينة تبعا لطبيعة المنطلق ومحوره وبقيت العديد من الابحاث العربية يشوبها الانفعال والتوجس وردود الفعل العاطفية وفي هذا الباب اتخذت الكثير من الدراسات والأبحاث العربية المعنية بمتابعة المنجز الإستشراقي ورصد مجالات اهتماماته ومعاينة منسوب بياناته محور او (خندق) الدفاع عن الحياض والوقوف بوجه الخصوم ومقاومة ما اصطلح عليه داخل منظومة المتعاطين لهذا النوع من الكتابة (الغزو الثقافي) فخرجت مجمل تلك الأبحاث والدراسات وهي تحمل سمة تجمعها في طابع سعى للوقوف على كل ما هو يخالف المعتقد او مقدس الجماعة او الايدولوجيا السياسية، فبنت مجمل نتائجها على هذه القبلية الثابتة، فيما انفتحت أبحاث ودراسات أخرى على موضوعة الإستشراق وتعاطت معها بوصفها ميداناً للمعرفة النقدية الفاعلة والمتجددة في ميدان التداول النقدي والفكري، وربما يوجد هناك نوع من التماثل والتماهي التاريخي بالمراحل التي مر بها الإستشراق ففي داخل المنظومة الإستشراقية تقاربت الحال في تلقى الشرق بوجه عام والإسلام على وجه خاص، ولاسيما في مرحلة البواكير الأولى التي امتازت بعض أعمالها بالتعنت والتزمت العالي ولاسيما من قبل رجال الدين فغلبت على الكثير من أعمالهم الطابع التبخيسي او الدوني لما كل هو شرقي او إسلامي وترافق مع هذا التيار جيل من المستشرقين كان لهم قصب السبق في احتضان التراث الإسلامي وإخراجه إلى النور بصيغة علمية حفظته من الضياع والنسيان.

وفي هذا المحور لابد من المراعاة والمعاينة في تبلور هكذا رؤية عربية تعاطت مع الجهد الإستشراقي بمحاوره الايجابية والسلبية هي السياقات التاريخية التي انبلجت بها والمؤثرات والظروف السياسية والثقافية وتغيرات العلاقة بين الشرق والغرب، فالأنموذج السلبي او المحافظ في تعاطيه مع المنجز الإستشراقي الذي تمركز حول نفسه وعده نوعاً من التداخل غير المرغوب فيه كان واقعاً لاشعورياً تحت وطأة الآثار الجانبية لانبعاثات ما بعد الحرب العالمية وانبثاق الحركة القومية العربية باتجاهاتها العديدة وما فعلته الجدالات السياسية والأفكار الحادة في هذا الميدان الذي عدته بتوصيفاتها جبهة من جبهات التمترس والاستنفار ضد الخصوم وما يرمون فعله وتحقيقه على المستوى الثقافي والفكري. واختلفت التصنيفات او المراحل التأريخية

التي قدمتها القراءات العربية للدارسات الإستشراقية في مراحل تحقيبها إذ قسّم الإستشراق على ثلاث مراحل أساسية هي: الإستشراق الإستعماري: Colonial Orientalism: ويشمل كلّ ما أُنتج من بداية تشكّل هذا التوجّه مع الحركة الرّومانسيّة الغربيّة إلى حوالى ١٩٦٠. الإستشراق ما بعد الإستعمار: Post Colonial Orientalism: وهو التوجّه الّذي تشكّل في المرحلة ما بعد الإستعمار. ويرتكز أساسا على الجانب الثّقافيّ واللّغويّ وقد تلبّس لبوسا جديدا. الإستشراق الجديد: New Orientalism: وهو التيّار الّذي تشكّل في بداية هذا القرن.

وربما الكتاب الحالي سعى بقوة إلى رصد تلك المتغييرات الواقعية في المجال الإستشراقي وانعطافاته والتلقي العربي أو الإسلامي له عبر جملة من المحاور ذات الطابع الشمولي في التناول والتعاطي لباحث تمرس كثيرً في ميدان الدراسات الإستشراقية وطور بعض أبحاثه في هذا الميدان فكتابه الحالي تجارب تراكمت ونضجت بمرور الوقت ومثلت خلاصة تجربة عميقة ورحلة طويلة من التمرس في استقبال الإستشراق وتلقيه، وربما هناك جملة من الظروف الموضوعية أسهمت في هذا الأمر منها إتقانه للغات الأجنبية ومعرفته العميقة بالأوساط الإستشراقية.

د. نصير الكعبي

مدير المركز الأكاديمي للأبحاث

مقدمة

كان للمركز الأكاديمي للأبحاث وللأخ الباحث الدكتور نصير الكعبي الدور الأساس في ترشيح الكتيب الذي صدر عام ١٩٨١ من مؤسسة الموسوعة الصغيرة في بغداد، التي أنجزت الكثير من المؤلفات الصغيرة الحجم والمهمة جداً في ميادين كثيرة، لإعادة طبعه. وقد حثّني هذا التشجيع إلى وضع هذا الكتيب الموسوم بـ (تطور الإستشراق في التراث العربي) قاعدة للإنطلاق إلى بناء جديد واسع وأوسع مما كان الكتيب يشتمل عليه. إذ ضممت إليه عدداً من البحوث التي سبق إنجازها حول الإستشراق وبحوثاً أخرى لم تنشر بعد لإنتاج كتاب بعنوان جديد وهو (الإستشراق في التاريخ). وذلك لكوني أصبحت مطمئناً إلى أن دراسات عربية وإسلامية كثيرة قد تناولت الإستشراق والمستشرقين حتى أضحى وكأنه (موظة زماننا الحاضر) في اختيارات طلبة الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه) موضوعات رسائلهم الجامعية؛ الى الحدّ الذي صار مكرّراً وأحياناً موضوعاً مستهلكاً، وهذا قد يعزى إلى عدة نقاط من بينها:-

ضعف إن لم نقل إنكماش حركة المدارس الإستشراقية في البحث والتحقيق ومتابعة المشهورين والمتميزين في دراسات المستشرقين القدامى والمحدثين. يضاف إلى ذلك شح التفسيرات والآراء الفاعلة والساخنة التي توصل إليها أولئك العلماء القدامى، إذ لم نعدّ نسمع أو نقرأ دراسات إستشراقية معاصرة جدّية عن الحقول التاريخية التي طالما شغلت بال العلماء من المدارس الإستشراقية القديمة ومن الجمعيات الإستشراقية القديمة في أوربا وأمريكا ومن المجلات الإستشراقية المعنية بالدراسات الإسلامية ومن البعثات التبشيرية القديمة والعلماء الذين اعتمدتهم هذه البعثات وسائل في التبشير. طبعا هذا لا يعني مطلقا ان هناك توقّفا في مسار إنتاج الغربيين والمستشرقين إزاء التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية والدراسات الإسلامية بضمها الدراسات القرآنية والحديث النبوي والفقه والنقد التاريخي للرواية التاريخية الإسلامية وغيرها من المجالات؛ إذ ما زالت حتى هذه اللحظة - إن لم أكن مبالغا - كتابات ودراسات وبحوث وكتب جامعة لبحوث يحققها الباحثون الأجانب أو المشارقة أو كليهما، وهذا دليل واضح على استمرار بقاء هذا المجال من المعرفة الإنسانية فاعلا ومؤثرا. وقد ساعد على حيويته وفاعليته بالنسبة الى الغرب المسيحي

والى المستشرقين الإسرائيلين أو الذين لا يمثلون النظرية الصهيونية من اليهود. فالقصد إذن يتمحور في موازنة علمية بين ما خاضه المستشرقون القدامى وما سجلّوا من قصب السبق في دراساتهم وتحليلاتهم وإن كانت في غالبيتها العظمى سلبية وتنظر لموضوعات التاريخ الإسلامي من زاويتين اثنتين الى حدّ كبير التأثير اليهودي والتأثير المسيحي على ظهور الإسلام، فضلا عن أن ماجاء به الإسلام من معطيات لا تظاهي تلك التي قدّمها الغرب، ولهذا فالإسلام عيال على الغرب جميعا بضمنه كذلك لم يعد المستشرقون مهتمين كثيراً بتحقيق المخطوطات الإسلامية موازنة بالحال التي تميز بها المستشرقون القدامى ممن بذل مجهوداً لا يظاهى في هذا المجال. فضلا عن عدم مجاراته في البحث والتحقيق والمتابعة ولاسيما بعد رحيل جيليّ المستشرقين المشهورين والمتميزين في دراساتهم القدامى منهم والمحدثين. يضاف إلى هذه شح التفسيرات والآراء الفاعلة والساخنة التي توصّل إليها أولئك العلماء القدامى، إذ لم نعدّ بعدا نسمع أو نقرأ الّا النادر من دراسات استشراقية معاصرة جدّية حول الحقول التاريخية التي طالما كانت تشغل بال وعناية العلماء من المدارس الإستشراقية القديمة ومن الجمعيات الإستشراقية القديمة في أوربا وأمريكا ومن المجلات الإستشراقية المعنية بالدراسات الإسلامية ومن البعثات التبشيرية القديمة والعلماء الذين اعتمدتهم هذه البعثات وسائل في حركات التبشير.

كذلك علينا عدم إغفال مسألة مهمة أخرى وهي عدم إمكان العلماء المحدثين والمعاصرين مجاراة المستشرقين القدامى في تحمّل اعباء ثقيلة في تعلم اللغات الشرقية أو في تكريس جلّ أوقاتهم وأعمارهم في قراءة المتون الصفراء القديمة. فلماذا هذا العناء الشاق في الوقت الذي سطّر فيه أساتذتهم وأساتذة أساتذتهم من المستشرقين نتائج وتفسيرات ومناهج باهرة وما عليهم إلا أن يعتمدوا الجاهز منها؟

ثم هناك نقطة ثالثة يجدر ذكرها تلك المتعلقة بالمتغير السياسي الإمبراطوري الذي تحرّك مع بداية أفول نجم الإمبراطورية البريطانية وبزوغ سياسة جديدة معنيّة ببناء مشروع عالمي أوسع وهو ما يعرف بالعولمة من جميع جوانبها السياسية والإقتصادية والثقافية والعسكرية، مستخدمة أساليب أكثر تطوّراً وأسلحة أكثر دماراً وتدميراً وتأثيراً في فرض سياسة الرعب والتخويف والتجويع والهيّمنة. فهذه النتائج مجتمعة وغيرها قد سهّلت عملية الهيمنة والنفوذ والسيطرة لا سيما السيطرة الإقتصادية على شريان الحياة في العالم كلّه. لهذا فلم تعدّ الحاجة ماسّة إلى مستشرق يزوّد العولمة بالمعلومات

التراثية ويقدّم استنتاجات وتحليلات بشأن السيرة النبوية وبالتاريخ الإسلامي؛ فما الجدوى أو المنافع المتوخاة من دراسة تاريخ ماض يمتّ الى قرون سابقة؟ ولاسيما أن الأوربيين قد أجمعوا على ترديد معادلة القوّة الأكبر حجما ماديا وتقنيا والأقوى حكماً وهيمنة بله وقسوة وهي أمريكا بأن الإسلام عامة يعادل الإرهاب؛ ولذلك فقد تحوّل اهتمام السياسات من جهة والعلماء من جهة أخرى إلى متابعة ميادين تتماشى والمعاصرة التي يخطّط الغرب إلى الإستحواذ عليها وتسييرها وإبطال مفعول نظرية اشبنجلر وتوينبي في أفول الحضارة الغربية وانهيارها. والمعروف أن البروفسور آرنولد توينبي قد وضع شرطاً في مسألة إعادة الحياة لانتعاش الحضارة الغربية المسيحية من جديد وذلك بزرق جرعة قويّة جديدة تنشّط مسيرة حركة الحضارة الغربية الآخذة بالتدهور ـ على حدِّ قول شبنجلر .Decline of West وبالفعل فقد أحدثت العولمة هذا لكن ليس بوسيلة الديانة الجامعة المسيحية برأي توينبي إنما بفرض نظرية علمانية في الدولة الإقتصادية والسياسية والثقافية.وأخذت هذه الدولة، بعد تناولها جرعة التنشيط هذه، تهزّ العالم ولاسيما عالم الدول الضعيفة والفقيرة والتابعة والخائرة. ونجمت هذه السياسة بعد تحطيم قوّة عملاقة أخرى كانت تظاهيها في العظمة والفلسفة والواحدية وهي الإتحاد السوفيتي. من هنا أصبح التاريخ والتراث لأي أمة من الأمم لا يعني شيئاً وما هو إلا حلم ماضويّ لا ينفع كثيراً في الحركة التقنية السريعة جداً المندفعة نحو سيطرة مستقبلية على جميع أجزاء العالم.

ولّد نهوض الإسلام من جديد ردَّ فعل سريع، وكما وقفنا على هذه النقطة في الفصل الأخير من الكتاب، في تحرك الغرب السياسي. وإنه ـ اعتماداً على قول بوفيللي المتخصّص في الكتابة عن الدين في صحيفة الاندبندنت The Independent المسؤول عن عمود في مجلة Church Times في مقالته المترجمة بعنوان الحملة الصيبية الخامسة[1]، بوش الابن هو منجي البشرية وقائدها نحو السعادة. عندئذ تحرّك الغرب السياسي مرّة أخرى للاستنجاد بالعلماء المتمعنين في تاريخ الإسلام وحضارته وبالعقيدة الإسلامية والفرق الإسلامية للعودة إلى أقلامهم في الكتابة عن الماضي ودراسة التراث الإسلامي وفي عقد المؤتمرات والحثّ على الإعلام الرخيص في تشويه الإسلام وتشويه صورة نبيه سيد الأنام. هذه المتغيرات هي التي دفعتنا للوصول

---

(١) محمد، د. عبد الواحد (المترجم)، الحملة الصليبية الخامسة، جورج بوش ونصرته الحرب في العراق بقلم بول فيللي، الحكمة، عدد ٤٤ لـ ٢٠٠٧، ص ٢٢٩-٢٤٦.

إلى نتيجة مفادها عوّدة الإستشراق للظهور ثانية. لكنه استشراق هدفه الأساس عرض وتقديم مفهومية جديدة عن الإسلام عامة والإسلام الشيعي الإمامي الإثني عشري خاصة. ولعله من الصحيح القول بأن المستشرقين قد تركوا لساسة العولمة تنفيذ مشاريعهم في التهديد والوعيد بإثارة الحروب أو بفرض حصارات إقتصادية أو مختلف القيود على الإسلام الناهض أوالتخطيط لضربه تماما، كما صنعت الإمبراطورية البيزنطية في عصر الكنيسة والعصور الوسطى.

بهذا القدر من الكلام نودّ تقديم هذا الكتاب الذي يسعى من بين ما يسعى إليه تشخيص المراحل التأريخية التي مرّت بها الحركة الإستشراقية عبر التاريخ، والوقوف مليّاً على الحقب الفكرية التي افترضنا أنها تمثّل مرحلة ما بعد الإستشراق سواء كان ذلك بما هو معنى بالنسبة إلى المفكرين العرب أوالمسلمين أم بالنسبة إلى العلماء الغربيين أنفسهم. وبكلمة أخرى فهذا الكتاب المتواضع يهدف إلى إرساء الفكرة بأن اهتمامات العلماء الغربيين والمؤسسات والمعاهد العلمية الغربية وأقسام الدراسات الشرقية في الجامعات الأوربية والأمريكية والإسرائيلية والروسية ظلّت تعمل بجديّة في الدراسات الإسلامية والدراسات الشرقية إن كان هذا على شكل دراسات مستقلة أو جماعية أو ترجمة لنصوص إسلامية أو تحقيق في الميادين الدينية والإجتماعية والإقتصادية والفكرية.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أتقدم مرّة أخرى بالشكر الجزيل الى الإخوة العاملين في المؤسسة والأخ المسؤول عن التنضيد والأخ الدكتور المقوم اللغوي والإخوة الآخرين الذين أسهموا في إخراجه. وشكري موصول إلى الأخ الدكتور نصير الكعبي على تشجيعه في إعادة طبع الكتاب الأصل وهو (تطوّر الفكر الإستشراقي في التراث العربي). وأشكر الأستاذين حيدر الياسري وحسن الياسري على مساعدتهما في تهيأة العديد من الأمور العلمية من الإنترنيت.

د. عبد الجبار ناجي

شباط/ ٢٠١١

الباب الأول

جدل إبستمولوجي بشأن إشكاليات الإستشراق

الفصل الأول

مقدّمات واستدراكات

المبحث الأول

لماذا كتاب تطوّر الإستشراق في دراسة التراث الإسلامي؟ أنموذج من الجدل مع الآخر الأكاديمي.

كان لسنوات تحضيري لدرجة الدكتوراه في جامعة لندن (مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية School of Oriental and African Studies (SOAS) بدءًا من سنة ١٩٦٦ الأثر الفعال في إندفاعي نحو متابعة آثار المستشرقين وإسهاماتهم؛ أو لنقل بصيغة أخرى آثار العلماء الغربيين في ميادين ومجالات متعددة من تاريخ المسلمين وحضارتهم منذ القرن الأول الهجري / السابع الميلادي فصاعداً. وعلى الرغم من كون مجال الرسالة الجامعية التي أعدّدتها كان في حقل التمدن الإسلامي ومدينة البصرة أنموذجاً لذلك، فإن تتّبع الدراسات الأجنبية بشأن فلسفة التمدن الإسلامي وبشأن تطوّر المدن الإسلامية خططياً وحضرياً قد وسّع التجربة المعرفية مع المستشرقين لتشمل ميادين متنوعة من التراث الإسلامي السياسي والإقتصادي والحضاري. فضلاً عن هذا علينا عدم إغفال أو نكران الدور المهم والجهود العلمية الرائعة لتلك الأسماء اللامعة من أساتذتنا الذين سعّوا إلى تعريفنا ـ نحن طلبة الدراسات العليا في جامعة بغداد آنذاك ـ بآليات منهج بحث المستشرقين وعلى أسماء المشهورين منهم ومجالات دراساتهم وبحوثهم. ومن باب العرفان لهذا الجميل العلمي نشير إلى عدد من هؤلاء الأساتذة الكرام نظير الجهود القيمة لأستاذنا الكبير المرحوم الدكتور عبد العزيز الدوري وقد تخرج في جامعة لندن (مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية)، وأستاذنا الكبير المرحوم الدكتور صالح أحمد العلي وكنت قد تتّلمذت على يديه فنلت درجة الماجستير في موضوع (الإمارة المزيدية في الحلة) عام ١٩٦٤-١٩٦٥، والأستاذ العلامة المرحوم الدكتور جواد علي، عالم تاريخ العرب قبل الإسلام، ويعدّ رائداً في تقريبه إسهامات المستشرقين حول تاريخ السيرة النبوية الشريفة، في كتابه الصغير الحجم المملوء علماً ومعرفة. والأستاذ الفاضل المرحوم الدكتور محمد الهاشمي الذي يرجع إلى محاضراته الفضل في تحفيزنا للتعرف على المنهج الإستشراقي في تفكيك الرواية التاريخية وتحليلها. والأستاذ المرحوم الدكتور جعفر خصباك الذي يرجع إليه الفضل في تقريب الدراسات الأجنبية عن العراق في العصور العباسية المتأخرة وعن تاريخ المغول وواقعية المعلومات الواردة بشأن هجوم هولاكو على

بغداد على وجه الخصوص. وهناك اساتذة علماء آخرون تغمّد الله الأموات منهم برحمته الواسعة إنه سميع الدعاء.

فلهؤلاء الأعلام الفضل الكبير في التمهيد والتعريف بالمفاصل والتطوّرات المهمة في مناهج بحث المستشرقين عبر محاضراتهم البارعة التي كانت تركّز على تحليل الرواية التاريخية، وعلى بحث النصوص التاريخية بهدف معرفة وتشخيص الغثّ منها والسمين دون كلل ولا ملل. وكانوا، بخلاف ذلك، يتابعون طلبتهم ويتواصلون مع بحوثهم ببحوثهم الخاصة وبمتابعاتهم من أجل أن ترقى الدراسات إلى دراسات ميدانية مشتركة Joint من الجانبين بعيداً جداً عن أي منطلق أو توجّه سياسي أو مذهبي أو إثنيّ للتمييز أو التفريق بيننا ،نحن الطلبة، وما زلت لحدّ الآن أتذكر وبفخر واعتزاز كبيرين كيف أن أستاذي المرحوم الدكتور العلي قد نصحني بلّ ووجهني لدراسة موضوع الإمارة المزيدية لأنها إمارة شيعية، ونصح زميلي الآن الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل الموصلي دراسة شخصية عماد الدين زنكي في الموصل ونصح زميلي الآن الأستاذ الدكتور ناجي حسن هادي لدراسة (ثورة زيد بن علي) وهكذا بالنسبة إلى زملائي الآخرين وهم الآن أساتذة. أقول هذا لأنه يؤكد المعيار الذي زرع في قلوبنا وهو معيار حرية الفكر والتسامح مع الآخر المذهبي أو السياسي.

بعدها توجهت اهتماماتي خلال مرحلة الدراسة في بريطانيا الى مساحات معرفية أوسع بخصوص إسهام المستشرقين ليست بالضرورة محددة بحدود رسالتي الزمنية والمكانية بل شمرّت عن ساعدي، للأنتفاع من وجودي في لندن من المكتبات الرائعة في بريطانيا وأوربا في متابعة وملاحقة دراسات المستشرقين وتحليلاتهم قراءة وجمع مادة واستنساخاً من تلك المكتبات. فكانت حصيلة هذه المساعي أن احتفظت بخزين ثمين ومعتبر من المعلومات، وهي التي أفادت كثيراً في فهم ومعرفة أساليب المستشرقين البحثية ومناهجهم وتوجهاتهم الأساس والمهمة وتفسيراتهم للأحداث الساخنة في التاريخ الإسلامي والحضارة. كذلك تعرفّت على آراء العديد من المستشرقين من الجيلين القديم والحديث ومدى الاستمرارية والتواصل في بحوث اللامعين منهم فقد توجهت إلى تأليف عدد من البحوث بشأن الإستشراق والمستشرقين قبل أن تنال فؤوس التخريب والتهديم مكتبتي في أثناء غزو الجيوش الأمريكية والمجاميع التي رافقتها التي كانت تحمل جنسيات أجنبية أو جنسياتها. ولقد تذكّرنا ـ نحن طلبة التاريخ ـ آنذاك قصة الجيوش المغولية التترية بقيادة هولاكو حين دمّرت

مدينة بغداد ومدن عراقية أخرى، ولم تنج من معاول تهديمها ـ أعني الجيوش ـ سوى المدن التي أعلنت عن ولائها للمغول. فيذكر التاريخ كيف أن أهالي مدينة الحلة المزيدية قد سارعوا إلى بغداد لجمع وشراء نفائس المخطوطات والكتب التي لم يعرف المغول ـ عدا العلامة نصير الدين الطوسي وابن الفواطي وغيرهم ـ قدر هذه المكتبات والمخطوطات التي عجّت بها مكتبة الجامعة المستنصرية ومكتبة الوزير العالم ابن العلقمي ومكتبة سابور التي أحياها غرس النعمة بن الصابي ومكتبة الأشراف الرضيّ والمرتضى وغيرهم. وكان حصيلة هذا الغزو أن تشرد الأساتذة والعلماء الأعلام من منازلهم التي صارت طعمة سهلة للغير من الجهلة. وكنت أحد هؤلاء الضحايا فلقد أجبرت على الفرار من منزلي الذي بنيته من أتعابي فلساً فلساً والله أعلم بذلك، والأدهى والأمّر أنني تركت مكتبتي التي وضعت لبناتها من عرق جبيني منذ نعومة أظفاري. تركت كل ذلك مرغماً لأنجو بنفسي وأولادي من مقصلة سيوف الذبح.

ثانياً:- فكان الكتيب الذي أعددّته وقدّمته للنشر منذ عام ١٩٧٩ بعنوان (تطور الإستشراق في دراسة التراث العربي) والذي تمّ طبعه بعد سنتين أي في عام ١٩٨١ في مؤسسة (الموسوعة الصغيرة عدد ٨٥) الرائعة في إنجازاتها. وطبع هذا الكتيب آثار دهشتي آنذاك وذلك لأن تهميشاً وحجباً متعمّداً كان مفروضاً على الأقلام وعلى المؤلفين الجنوبيين (جنوب العراق) موازنة بالانفتاح المطلق تقريباً على الأقلام الأكاديمية وبالأحرى غير الأكاديمية من الباحثين البغادة على وجه الحصر. فكان المؤلف الجنوبي يواجه صعوبة كبيرة كأداء، أمنية وطائفية، في نشر ما لديه من إنتاج فكري. ولا أدلّ على ذلك من أنني قد ألفت مؤلفاً حوّل الواقع الحضاري والتاريخي لجزر ساحل الخليج الشرقي، وهي دراسة اعتمدت في تأليفها الدراسات الأجنبية ودراسات المستشرقين التي لم تترجم. لكنني وجدت صعوبة وعرقلة في نشره وتعضيده، فما كان مني إلّا التوجّه إلى مدير مطبعة جامعة بغداد ليسعى لطبعه ووافق على ذلك شريطة أن يضيف اسمه إلى جانب اسمي كمؤلف ثاني. ووافقت حينها لأنني أردت من الكتاب أن يرى النور، غير أنني فوجئت من الدكتور يضع اسمه في التأليف أولا وذلك لأنه أراد الحصول على مكافأة مالية للتعضيد من جامعة بغداد التي كان ينتمي إليها. مع العلم بأن الكتاب برمته كان من تأليفي، فلماذا؟ لأن الطباعة والنشر والدعم المادي كان متداولا في حلقة ضيقة ومحدودة من باحثي بغداد وجامعتها.

وكتيب تطوّر الإستشراق في واقعه كان ردّ فعل نفسي يكتنفه دون شك الخوف من المجهول أو من المنتظر وقوعه آنذاك، وذلك لأنني سبق أن نشرت بحثاً بعنوان (تاريخ الطبري مصدرا لثورة الزنج في البصرة)[1]. في مجلة المورد الغرّاء برئاسة تحريرها المرحوم الفاضل الأستاذ حميد العلوجي الذي كان ـ ينشر كل جديد ومهّم في التراث الإسلامي بروح علمية سامية وإن اعترض المعترضون من المقوميّن ومن الأقلام المتعصبة وغير المنصفة الذين كانوا يزنون الأمور بميزان طائفي مذهبي وسياسي متعصب. أولئك الذين كانوا يقدّسون الرواية التاريخية المنجزة ويمذهبونها بمذهب المنهج الأموي إرضاء للسلطة السياسية التي كانت تقف بالمرصاد لكل من يحاول كسر الطوق في تحليل الرواية أو إظهار الجوانب السلبية والتحريفية والمزيفة فيها. فانبرى للردّ على بحثي في صيغة طعن حاقد لئيم وسلبي غير منصف أكاديميان هما الدكتور فاروق عمر فوزي والمرحوم الدكتور نوري القيسّي متهمين الباحث في البحث المشار إليه بأنه منطلق من منهج استشراقي وهدفه الطعن والتشويه للإسلام والتاريخ الإسلامي، وهي استنتاجات لا وجود لها إطلاقا في البحث. وقد تعمدا في التكثيف والتكرار في الردّ غير العلمي والمبتور وذلك لتحقيق مآربهما في عدّة مقالات. وكان أمراً مروّعاً في حقبة تنفّذت فيها محاكم التفتيش. أقول كان ذلك محنة بالنسبة ليّ وكانت مدة عصيبة جداً ولاسيما حينما امتحن فيها أحد الباحثين عندما ألّف كتابا عن القرامطة. ومع أنه كان يميل سياسياً إلى مذهب السلطة، لكنه امتحن بالمحنة القاسية وهي الموسوم بـ (محنة القرامطة) فكانا ـ سامحهما الله ـ يهدفان من تعريضهما ومقالاتهما التي لا تعرف الحقّ أبداً والتي كانت بعيدة كل البعد عن أي روح علمية أكاديمية، أن يقدماني لهذه المحنة محنة ثورة الزنج لا محنة خلق القرآن.آخذين بنظر الاعتبار أن أحدهما وهو الدكتور فاروق عمر فوزي قد تخرّج في الجامعة نفسها التي تخرّجت فيها ـ جامعة لندن مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية ـ وبإشراف المشرف نفسه البروفسور العالم برنارد لويس. وإنه حينما ترجم أطروحته عن (الثورة العباسية) قد أهداها إلى المستشرق برنارد لويس، وإنه هو نفسه قد تأثر بصورة كاملة بما كان يدعمه المستشرق البريطاني الأمريكي الذائع الصيت السيز هاملتون جب Gibb وكذلك بما ذهب إليه البروفسور المصري ـ البريطاني ـ الدكتور محمد محيي شعبان تلميذ

(١) ناجي، د. عبد الجبار (الطبري مصدراً عن ثورة الزنج) في مجلة المورد عدد ٧ لسنة ١٩٧٨ (وزارة الثقافة).

المستشرق جب بالنسبة إلى دور العرب في خراسان وفي الثورة العباسية لأسباب قومية سياسية شخصية. ثم تحمّل بعد تعينه في جامعة بغداد مسْؤولية سياسية في الدفاع عن الرواية الأموية والعباسية، كذلك تزعم مع جمع من الأكاديميين غير المنصفين كتلة أو تياراً وقفوا بالمرصاد ضد أي قلم حرّ أو علمي ولا سيما القلم الجنوبي. ولم يقتصر دور هؤلاء على كبح أي نشاط علمي أو صدّ نشر أي بحث في التاريخ الإسلامي ينهج نهجاً أو يفسر تفسيراً بغير الرؤية الضيّقة التي تزعّموها أو نصّبوا أنفسهم في الدعوة إليها كالذي فعلوه مع الباحث الدكتور حسين قاسم لأنه كتب عن الخرمية معتمداً منهجاً بحثياً تحليلياً أو مع الأستاذ الكبير المرحوم الدكتور فيصل السامر لأنه ألّف كتاباً عن ثورة الزنج أو الدكتور ناجي حسن الذي ألّف بحثاً قيماً مضّاداً لتفسير الدكتور فاروق بعنوان الدور العلوي للثورة العباسية فوقف له هذا موقفاً عدائياً، وبوصفه كان يحتل مسؤولية رئاسة قسم التاريخ فإنه سعى إلى اتخاذ إجراء - ينبغي أن يحاسبه الله عليه - في إقصائه وإبعاده من القسم. ومع أن أحد أنصارهم قد انسحب عن انتمائه المذهبي نفاقاً ورياء من أجل نيل رضاهم فصار يعدّ من زعماء التمجيد بالرواية الأموية إلى درجة يمكن توصيفه بعميد الدولة الأموية. إذ وزّع موضوعاتها من خلفاء إلى ولاة إلى أمراء لنيل درجات الماجستير والدكتوراه. مع ذلك لم يسلم هذا الذي نافق على مذهبه من النظرة الإزدرائية من أولئك الذين كانوا يتزعّمون دائرة الفكر والثقافة في العراق؛ ربما بسبب اسمه الذي يعلن بصراحة عن مذهبه وجنسيته.

خلاصة القول فقد فرضت محنة ثورة الزنج عليّ ضغطاً بله تحمسّاً (وربما خوفاً) من حبال مشانق محاكم التفتيش آنذاك لأن أحشّد جانباً من المعلومات والقصّاصات المكدّسة لتأليف (تطور الإستشراق). وبالفعل فقد اختمرت الفكرة وصنّفت المعلومات لمدة ما بعد عودتي من الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٨بسبب حصولي على إجازة تفرّغ علمي من جامعة البصرة Sabbatical year للقيام بمشروع مشترك مع أستاذ في جامعة تلهاسي في فلوريدا وكان متخصصاً في حقل التمدن الإسلامي في شمال أفريقيا والمغرب العربي. وكان حصيلة سنة التفرّغ العلمي أن قدمت بحثاً موسعاً عن المدينة الإسلامية في دراسات المستشرقين والغربيين[1]. وقدّمت بحثاً آخر نشرته في

---

(١) ناجي، د. عبد الجبار، المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية (دراسة مقارنة) مجلة المورد (وزارة الثقافة) عدد ٤/ ١٩٨٠.

مجلة JESHO حول السوق في مدينة إسلامية في العصر الوسيط[١].

لقد أفادتني مدّة تحضيري بحث سنة التفرّغ العلمي هذه أيما فائدة، إذ تفرّغت فيها لمتابعة وقراءة مساهمات المستشرقين والباحثين الأمريكان، ليس في مجال دراسات المدن بصورة عامة وإنما بخصوص المدن الإسلامية التي تأسست في العصور الوسطى بشكل أخص. ومن بين ما توصّلت إليه تلك الدراسة أن الدراسات الأمريكية عن المدن الإسلامية قد تحمّل أعباءها علماء الاجتماع الحضري وليس المؤرخين كالحال التي اتسمت بها إسهامات المستشرقين الأوربيين حول التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية والمدن الإسلامية. وتوصّلت الدراسة إلى نتيجة مفادها أن المستشرقين الأمريكان عنوا عناية مركّزة بمفاصل من التاريخ الإسلام السياسي والإقتصادي، فضلاً عن الحضري وكان هؤلاء العلماء في الغالب من النازحين الأوربيين الذين انتقلوا من بريطانيا واسكتلنده وألمانيا ومن الدول الشرقية، عندها فقد تنوّعت التفسيرات والرؤى وتباينت الاتجاهات لتباين المدارس الإستشراقية الأوربية. والمهم فقد كان اهتمام العلماء في الولايات المتحدة ولاسيما المعنيين بقضايا التاريخ القديم Ancient History الذي يشمل التاريخ الإسلامي قليلاً وضعيفاً بالموازنة مع اهتمام المستشرقين الأوربيين. فالمستشرق واشنجتون آرفنج W.Irving[٢]، من روّاد الإستشراق الأمريكي ومؤلف أول تاريخ عن السيرة النبوية بعنوان حياة محمد (The life of Muhammet). لم يكن أرفنج مؤرخاً في نشأته ودراساته في أمريكا بل لم يكن مهتماً بالتاريخ الإسلامي وسير الخلفاء إذ كان أديباً بارعاً وقصّاصاً تميل قصصه إلى الطابع الخيالي. لكنه حينما عيّن ممثلاً أو سفيراً لحكومته في أسبانيا تنقّل في أوربا الوسطى وقرأ مؤلفات المستشرقين البريطانيين الروّاد نظير همفري بريدو Prideau وأوكلي Oclay وجورج سيل Sale صاحب أفضل ترجمة للقرآن الكريم وغوستاف فايل G.Weil الألماني مؤلف كتاب (محمد النبي حياته وعقيدته)

Mohammed der Prophet seineleben und seine lehre

بثلاثة أجزاء. عندئذ اهتم بالكتابة التاريخية فألف عن قصر الحمراء ثم عن حياة

(1) Naji, A.J, "The Suqs of Basrah a commercial organization and activity in a medieval Muslim town" in JESGO (Paris 1981).

(2) Stanley, T.William: the life of Washington Irving (New York 1973) pp, 214-217; Irving, Pierre, M. the life and letters of Washington Irving (New York 1862-1864)Pp. 14-15.

النبي محمد وعن غرناطة وعن فتح أسبانيا. وفي أسبانيا انتفع من أحد العلماء أو المترجمين من اليهود أو العرب لترجمة نصوص من السيرة النبوية بتهذيب ابن هشام أو من تاريخ أبي الفداء (المختصر في أخبار البشر) الذي كان أوّل من تحقّق من المصادر الإسلامية. ولعله كان متأثرا تأثرا يصل إلى حد التقليد أو التكرار لما وقف عليه المستشرقون الأوربيون من مسائل ساخنة ومهمة حسب الاعتقاد السائد عند المستشرقين في سيرة سيد الأنام. لهذا بالإمكان الحكم على مدى موضوعية آراء ووجهات نظر أرفنج عن زيجات رسول الله وعن الوحي وغير ذلك من أحداث مهمة في تاريخ السيرة النبوية. ثم علينا أن لا نستبعد الاتجاه التبشيري القوي في المرحلة الأولى من توجهات الدراسات الأمريكية. فقد ركّزت الولايات المتحدة في سياساتها إزاء الشرق على إرسال المبشرين والبعثات التبشيرية أولاً ومنذ العقدين الأولين من القرن التاسع عشر. ونشطت هذه البعثات في تأليف اللجان للإشراف على عموم الإرساليات التبشيرية من جزيرة مالطة ثم في سوريا، وفي تأسيس المدارس والكليات، وفي تشجيع تعلم اللغة العربية. فبرز عدد من المبشرين النشيطين في عملية التبشير منهم المستشرق المبشر لانسنك Lansing والمبشر جيمس كنتاين Cantine والمبشر صموئيل زويمر S.Zewmer وغيرهم[1].

ثالثاً: فكان أوّل عمل حققته بعد عودتي من الولايات المتحدة هذا الكتيب (تطوّر الإستشراق) الذي عزمت فيه على الردّ على ذلك الموقف العدائي من قبل أولئك الذين أرادوا بيّ الشرّ والذين خطّطوا لإقصائي. وعندئذ كنت حيال بضعة بدائل في منهج التوجه إزاء الدراسات الإستشراقية، فإما أن يكون الكتاب مسايرا للمنهج السائد بين الباحثين العرب عامّة والباحثين العراقيين ولاسيما في تأليف المؤلفات والبحوث وأقصد المنهج الهجومي والانفعالي إزاء المستشرقين بما تفصح عنه العنوانات التي اختارها الباحثون أمثال :- الإستشراق والاستعمار، أو الإستشراق بين الموضوعية والافتعالية، أو دفاع عن العقيدة والشريعة والسيرة النبوية ضد مطاعن المستشرقين، أو الإستشراق والتبشير، أو سموم الإستشراق، أو دسائس المستشرقين. وهذا منهج مباشر وواضح يظهر موقف الباحث تجاه المستشرقين مسبقاً. أو اتباع المنهج الذي

(١) ينظر برايس؛ جيمس: المؤسسات والنظم الأمريكية (ترجمة أنيس صايغ، بيروت ١٩٦٤ص٤٣؛ التميمي؛ عبد المالك: التبشير في منطقة الخليج العربي، المصدر السابق ص ٣٤-٤٠؛ العقيقي، نجيب؛ المستشرقون ج٣ ص١٣٨.

يستند إلى ما يعرف بالقوائم السوداء لأسماء المستشرقين المسيئين أو الكارهين لتراث أمتنا الإسلامية ولسيرة الرسول، والقوائم البيضاء بأسماء المستشرقين المنصفين والمعتدلين. وهو تصنيف يظهر مواقف نسبية أو شخصية سياسية أو مواقف تقليدية ومتكرّرة دون إطلاع على مؤلفات المستشرقين السيئين منهم أو المنصفين على حدّ سواء، لذا نجدها قوائم متذبذبة ومتناقضة تبعاً لتلك المواقف والميول. وإما اتباع منهج الدراسات الشخصية للمستشرقين تبعاً لبلدانهم أو المدارس الإستشراقية التي ينتمون إليها، كالمستشرقين البريطانيين أو المستشرقين الهولنديين وما إلى ذلك. وهو منهج وصفي أكثر من كونه منهجا بحثيا تحليليا حول أهداف المستشرقين ودوافعهم. وإما التركيز على تفسيرات المستشرقين وآرائهم بشأن الموضوعات المثيرة للجدّل في تراثنا الإسلامي كالسيرة النبوية والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وغيرها. وإما التركّيز على الموضوع المعروف وهي الأسباب التي دفعت بالمستشرقين إلى دراسة تراث وحضارة الآخر المتمثل بالإسلام. فهناك باحثون يقصرون الدوافع هذه بالدوافع التبشيرية وآخرون يختصرونها بالدوافع السياسية والاستعمارية (ولاسيما المخابراتية منها) أو الدوافع الحضارية مشددين على ما يذهب إليه المستشرقون من نظرية استعلاء الحضارة الغربية على الحضارة الإسلامية؛ والنظرية التي تشير إلى إنكار الدور الحضاري للإسلام وإرجاع أكثر ما تتميّز به الحضارة الإسلامية من منجزات إلى أوربا أوالى الحضارتين اليونانية والرومانية.

فالمنهج الذي أخذنا به هو منهج لعله يتميّز بالإستقلالية إلى حدٍّ ما وبالموضوعية - حسب اعتقادنا - من جهة أخرى ألا وهو عرض لتطوّر المواقف والإتجاهات الإستشراقية تبعاً للمراحل التاريخية منذ القدم حتى الوقت الراهن. ذلك التطوّر كان يرافقه - كما سنشهد في الصفحات الآتية - تطوّرا في العلاقات والروابط والمواقف السياسية والإقتصادية فضلاً عن الدينية بما يتعلق الأمر باعتراف الكنيسة الكاثوليكية في روما، ومن ثم اعتراف الديانة الغربية المسيحية والديانة اليهودية بقوة الدين الإسلامي وفاعليته كقوة منافسة أو كقوة متقابلة على حدّ سواء. والإعتراف من الديانتين بالنجاحات المظفّرة لامتدادات الدين الإسلامي الواسعة في آسيا وأوربا وأمريكا بالقدر الذي نهض به عدد من المؤلفين الأوربيين والأمريكيين في التأليف عن الإسلام ديناً وحضارة بوصفه الدين الثاني في أوربا أو عن الإسلام في أمريكا أو الإسلام في روسيا. كذلك شرع الأوربيون بالتعامل مع الإسلام على وفق الصيغة

والنظرية التي نسبت إلى صموئيل هنتغتن وهي نظرية الصراع الحضاري بين الإسلام + الكونفوشستية ضدّاً بالمسيحية الغربية + اليهودية.

بهذا التصوّر والمنهج تمّ بناء فصول الكتاب بعيداً إلى الحدّ المقبول من أن يتوجّه بشكل خاص ومميّز نحو بيان الانتقادات والسلبيات أو بما يعرف عندنا بالتخرصات ـ كما عهدناها في الكتابات العربية عن المستشرقين عامة ـ في تفسيرات المستشرقين ورؤاهم إزاء القرآن الكريم والسيرة النبوية والإكتفاء بالدفاع عنهما إزاء تخرصاتهم وتفسيراتهم. وهذا يرجع إلى سبب مفاده الفهم الخاطىء، عند أغلب باحثينا في العراق، المستند إلى محدودية الإطّلاع على فلسفات المستشرقين وتوجّهاتهم ودوافعهم وميادين نشاطاتهم العلمية. فأكثر الباحثين في العراق إبان الحقب المنصرمة كانوا يعتقدون ـ وربما كانوا على وهم ـ بأن جميع المستشرقين دون استثناء هم محرّفون ودسّاسون ومتخرصون وسيئوا الصيت إزاء دراساتهم للسيرة النبوية الشريفة. فالملاحظ عدم صحّة المعادلة السابقة لكون الكثير من المستشرقين أو العلماء الغربيين قد حقّقوا في مجالات علمية وألّفوا الكتب والبحوث حول منجزات العلماء المسلمين في ميادين لا علاقة لها بالأحداث التاريخية السياسية، إنّما لها علاقة بعلوم إسلامية محض في الفلسفة والمنطق وفي الكيمياء والفيزياء وعلم الميكانيكا وفي الفلك والنجوم والأرصاد وصنع الأزياج وفي الرياضيات والجبر والمقابلة وفي الحيوان والنبات وفي دور المسلمين في تعدين المعادن وفي الطب بأغلب فروعه وفي الصيدلة وتركيب الأدوية المفردة والمركبة وفي المجال الحضري والتمدني وفي مجال البحث التاريخي ومناهجه عند العلماء المسلمين وفي تراجم المؤرخين والأدباء وغير ذلك من حقول معرفية علمية بعيدة جداً عن الميدان الوحيد الذي كان وما يزال مرافقاً وعلى طول الخطّ مع مصطلح المستشرقين والإستشراق ذلك الذي أشرنا إليه آنفا. ناهيك عن القول بشأن إسهام المستشرقين منذ القرن السابع عشر للميلاد ـ وهو إسهام يصعب نكرانه ـ في تحقيق ذخائر المخطوطات الإسلامية تحقيقاً علمياً متقناً بما نعرفه بالدراسات النقدية للمخطوطة من حيث المؤلف والمتن لمعرفة مصداقية نسبة هذه المخطوطة أو تلك إلى مؤلفها وأسلوب كتابتها ومنهجها في عرض محتوياتها. والأهم من ذلك صنع فهارس لهذه التحقيقات يتجّسد فيها عنصر الإبداع والدقّة والشمولية حتى أن بعض التحقيقات العربية التي تحقّقت بعد الطبعات الأوربية المحقّقة أصلا جاءت مقلّدة حرفياً أو تقليداً للمنهج المتّبع من قبل المستشرق المحقّق الأصلي.

كما هو الحال في تحقيق الأستاذ المرحوم محمد أبو الفضل إبراهيم لتاريخ الطبري (الرسل والملوك) فإنه يعدّ نسخة من الطبعة الأوربية، طبعة ليدن. كذلك ما حقّقه المستشرق فنسنك للحديث النبوي الشريف وتحقيق معجم البلدان لياقوت الحموي. والخلاصة فقد كانت أعمال تحقيق تفوق الوصف ولا تقارن بالتحقيقات الحديثة العربية التي هي في واقعها مجرّد نشر للمخطوطة مع بعض التعليقات. كذلك نشير إلى تحقيق المستشرق دنلوب Dunlop لكتاب أبي معشر الفلكي (المذاكرات في علم النجوم) والى المقدّمة التحليلية المقارنة بين هذا الفلكي والفلكيين المسلمين الآخرين. وغيرها من التحقيقات الكثيرة التي لا علاقة لها بالتوصيف الجاهز للمستشرقين بأنهم محرّفون وعناصر مخابراتية أو أدوات تبشيرية أو عملاء للاستعمار وما إلى ذلك من نعوت دأب على الوقوف عليها.

بهذه الأفكار تشجّع القلم لكتابة هذا الكتاب ويكون ردّاً حضارياً علمياً ومباشراً الى أقلام الأستاذين الأكاديميين المذكورين آنفا. والجدير بالذكر أن أحدهما قد كان أستاذي في مرحلة المتوسطة وكنت لذلك أكنّ له احترَاما وتقديراً لأنه درّسني في مرحلة الشباب؛ وقد وجهت إليه دعوة لحضور مؤتمر عقد في مركز دراسات الخليج العربي في جامعة البصرة واستقبلته بحفاوة وتقدير وهو الدكتور نوري حمودي القيسي. ففي جلسة افتتاح المؤتمر كنت إلى جانبه فهمس في إذني، والله يشهد على ذلك، قائلا : ((جبار لقد كتبت ردّاً على بحثك ـ أي ثورة الزنج ـ سوف يؤدي إلى إعدامك؟! فاجبته ببرود وخوف لماذا أستاذ؟! فإن كان نقداً علمياً بنّاء فإنني سأكون ممتّناً لأنه يفيدني في طريق البحث؛ إما إن لم يكن كذلك فسامحك الله على أية حال)).

فضلاً عن ذلك فإن المحاججة مع تلك الأقلام المتعسّفة والمتظاهرة بالعلمية تقتضي التساؤل لماذا ينسب هذان الأستاذان الأكاديميان وغيرهما منهج تحليل الرواية التاريخية وتفكيكها بهدف الوصول إلى مواضع التزييف والتحريف فيها إلى كونه منهجا ينسب إلى الإستشراق والمستشرقين حصراً؟! ألم يفصح المؤرخ الطبري عن منهجه في كتابة (تاريخ الرسل والملوك) بقوله ((وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما حضرت ذكره مما شرطت أني راسمه فيه إنمّا هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل إذ كان العلم بما كان من أخبار

الماضين وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والإستنباط بفكر النفوس، وأن ما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً من الصحة ولا معنى في الحقيقة فليعلم، أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنمّا أتيّ من قبل بعض ناقليه إلينا، وأنّا إنمّا أديّنا ذلك على نحو ما أديّ إليّنا))[1]. فهل في هذا الإعلان الصريح أي غموض أو شائبة بالنسبة إلى موقف المؤرخ الطبري من المرويات التاريخية؟ فالمؤرخ الطبري الذي جعلته في بحثي مصدراً رئيساً عن ثورة الزنج قد أوضح بأن ما أورده في تاريخه إن هو إلا مرويّات قد وصلته عن طريق الناقلين والرواة، وكان دوره مقصوراً على نقله إلينا فقط كما نقل إليه. فهو ـ في هذا المجال ـ يضع أمام القارىء والباحث كتاباً ـ أقصد تاريخه ـ يحتوي على مجموعة من المرويّات المسندة بسلسلة طويلة ومعقدة أحيانا من الرواة غير أنه من المؤسف ((لم يعرف لها وجّهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة)). والمؤرخ الطبري نادراً ما يتدخل في سرد المرويات أو في الإستنتاج عن علل حدوث الأحدّاث وذلك لأنها أحدّاث ترجع إلى حقب زمنية بعيدة أبعد من حقبته وزمانه. وطالما كان ذلك متعذراً عليه ولا سبيل لذكرها إلا اعتماداً على سلسلة من الرواة، عندها تكون مدى المصداقية والصحّة في هذه الرواية أو تلك أمر يعتمد على جرح رواتها لبيان مدى مصداقيتهم سواء أكان ذلك بخصوص اسم الراوية أم مكانته العلمية أم مدى الثقة به أم الإطمئنان إلى أخباره حال صعبة جداً ومعقدة لأن وسائل وطرق التحريف والإضافة والتشويه والتزوير والتحسين والتلطيف في محتوى المرويات لكي تفيد هدف الراوية ودافعه أمر هو الآخر معقد ومتغلغل في نسيج ومتن الرواية وسندها. أقول، هل كان المؤرخ الطبري متأثرا بمنهج المستشرقين حينما أفصح عن موقفه ذاك بتلك التعبيرات النقدية الرائعة؟ فمنهج الطبري يتضمن أسّساً مباشرة وهامّة بخصوص الأمانة العلمية والصدقية في نقل المعلومات والتجرّد من التحزب لرواية تاريخية دون أخرى ولا سيما تلك المتعلقة منها بالأحداث التاريخية السياسية الساخنة التي حدثت في التاريخ الإسلامي. كان الطبري في كلامه ذلك يتطلّع إلى ممارسة عملية في إدخال عناصر الإستنتاج والاستدلال والإستنباط بفكر النفوس.

ويقف الموسوعي المسعودي على هذا الجانب معلناً عن موقفه إزاء هذه الإشكالية

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر) ج١، ص ٧-٨.

في منهج البحث، وواقع الحال فإنه انتقد أولاً المؤلفات التاريخية التي عاصر زمن تأليفها (أي القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي) فقد رجّح في بنائه المصدري لمروج الذهب الثقات من الرواة قائلاً: ((ولم نذكر من كتب التواريخ والسير والآثار إلا ما أشتهر مصنّفوها وعرف مؤلفوها))[1]. ثم يردف قائلا في مجال آخر من كتابه المروج ما نصّه: ((فإنّا وجدنا مصنفيّ الكتب في ذلك مجيداً ومقصّراً، ومسهباً ومختصّراً، ووجدنّا الأخبار زائدة على زيادة الأيام، حادثة على حدوث الأزمان، وربما غالب البارع منها على الفطن الذكي، ولكل واحد قسط يخصّه بمقدار عنايته))[2].

وزيادة في توكيد منهج المؤرخين المسلمين النقدي للمؤلفات ورواتها نستشهد بما دوّنه الوزير أبو شجاع الروذراوري في القرن نفسه حين وصف الكتاب القيّم الذي صنّفه أبا علي أحمد مسكويه، تجارب الأمم وعواقب الهمّم، قائلا بحقّه : ((فرحم الله مصنّفه، يعني مسكويه، وأجزل في الآخرة أجره. . . فقد اختار فأحسن الاختيار وفحص فأتيّ بزبد الأخبار، وسلك سبيلاً وسطاً بين التطويل والاختصار، ثم لم يقنع بذلك حتى قرّب مسالك الطرق البعيدة. وبرّز من في أثناء الاختيار ذكر الآراء السديدة. ونبّه فيها على مقامات حميدة))[3]. ولهذا فإنه ـ أي أبو شجاع الروذراوري ـ شدّد على منهجه بالكلمات الآتية قائلا : ((فأعود الآن إلى ذكر ما أنا قاصده من الاختيار متبرئاً من عهدة ما أورده من الأخبار لأني أتّبع في كتاب التاريخ مسطورها، فاختار بحسب المعرفة عقودها وميسورها. وما عساه يندر من خبر شاذ تلقف من أفواه الرجال، وخلا التاريخ من ذكره إما بخفاء أو نسيان أو إغفال فإنه يثبت في بواطنه وينظم مع قرائنه. وإذا انتهيت إن شاء الله سبحانه إلى أخبار زماننا أتّسع المجال وأمكن المقال. وعمدت حينئذ إلى ما شاهدناه وخبرناه فأخبرت به على وجهه وذكرته مجتهداً في التحري وبحسب الإمكان الذي لا أقدر على سواه. وبقدر الوسع الذي لا يكلّف الله نفساً إلّا إياه))[4]. وهذا أيضا كلام جميل جداً في إبراز قدرة المؤرخ ومدى حصافته في التركّيز

---

(١) المسعودي، مروج الذهب ومعان الجوهر، شرح وتقديم د. مفيد محمد قميمة بيروت، دار الكتب العلمية، ج١، ص ١٢، ٤٦.

(٢) ن.م. ص ١٢.

(٣) الروذراوري، أبو شجاع، ذيل تجارب الأمم، اعتناء أمدروز (مصر ١٩١٦، جزء ٣ ص٥).

(٤) ن. م. ج٣ ص٨.

على ما عاصره من أحدّاث، وكذلك في إبراز موقفه المتشدّد من المرويات والأخبار الفائتة في زمانها. وهو منهج قد وقف عليه المؤرخ ابن الاثير في كتابه (الكامل في التاريخ) إذ ينوّه إلى الأسباب التي دعته إلى تصنيف (الكامل) بالعبارة الآتية ((فلمّا رأيت الأمر كذلك ـ وهنا يقصد بهذه العبارة المؤلفات التاريخية المصنّفة قبل زمانه أو المعاصرة له لكنها كانت ضيقة الأفق ومحدودة في أخبار حوادثها ـ شرعت في تأليف تاريخ جامع ـ وهنا يقصد التاريخ الشامل الكامل في التاريخ ـ لأخبار ملوك الشرق والغرب وما بينها ليكون تذكرة لي أراجعه خوف النسيان، وأتي فيه بالحوادث والكائنات من أوّل الزمان، متابعة يتلو بعضها بعضاً إلى وقتنا هذا ـ أي القرن السابع الهجري))[1].

فضلا عن وذاك ندلي ببعض الآراء النقدية الأخرى للعلماء المسلمين تلك التي تتخطى مدلولاتها المنهج الذي اتّبعه المستشرقون في القدرة على التحليل والنقد والتجريح للرواية أو لراويتها على حدّ سواء. فعندما عرض العلّامة ابن الجوزي وصفا عن حياة العلّامة الخطيب البغدادي صاحب المؤلفات الكثيرة ومن أهمها كتابه (تاريخ بغداد أو مدينة السلام) خلال سرده تراجم العلماء المتوفى سنة ٤٦٣هـ يعلق على كثرة مصنّفات الخطيب قائلا : ((وقد روي لنا عن أبي الحسين ابن الطيوري أنه قال أكثر كتب الخطيب مستفادة من كتب الصوري))[2]. بعدها يوجّه ابن الجوزي نقداً للخطيب البغدادي ينطوي على اندفاع وهجوم مذهبي طائفي فيبين موقفه قائلا : ((وكان أبو بكر الخطيب قديماً على مذهب أحمد بن حنبل فمال عليه أصحابنا لمّا رأوّا من ميله إلى المبتدعة وأذوه فأنتقل إلى مذهب الشافعي وتعصّب في تصانيفه عليهم فرمز إلى ذمّهم وصرّح ما أمكنه فقال في ترجمة أحمد بن حنبل سيّد المحدثين وفي ترجمة الشافعي تاجّ الفقهاء، فلم يذكر أحمد بالفقه))[3]. ويبدأ ابن الجوزي بتدوين المطاعن والانتقادات للخطيب البغدادي في الصفحة نفسها والتي أعقبتها مبيّناً الطعن والتحجيم لآرائه بخصوص أصحاب الأمام أحمد بن حنبل أمثال المهنأ بن يحيى الذي أطرى عليه الدار قطني ومدحه في الوقت الذي وقف منه الخطيب البغدادي موقف الذمّ. كذلك بشأن ابن برهان الأسدي وعلي بن أبي عبد الله بن بطّة وغيرهم. وفي حال

(١) ابن الاثير: الكامل في التاريخ ج١ ص ٥.

(٢) ابن الجوزي، المنتظم ج٨ ص ٢٦٦.

(٣) م.ن. ج٨ ص ٢٦٧-٢٦٨.

أخرى يدلي ابن الجوزي برأيه الناقد للخطيب البغدادي معلّلاً موقفه إذ قال: ((كان في الخطيب شيئان أحدهما الجري على عادة عوّام المحدّثين في الجرح والتعديل فإنهم يجرّحون بما ليس بجرح وذلك لقلّة فهمهم، والثاني التعصّب على مذهب أحمد وأصحابه))[1].

من جانب آخر يعلّق على كتاب العالم السمعاني (صاحب الأنساب) في كتاب له عنوانه (الجهر)، بأنه قد ذكر أحاديث نعلم أنها لا تصحّ وفي كتاب (القنوت) أيضاً. وأنه ذكر أحاديث في مسألة صوم الغيم حديثاً يدري أنه موضوع فاحتّج به. وابن الجوزي ينعت السمعاني بالكذب على رسول الله بإيراده حديثا كاذبا إذ يقول ما نصّه: ((وقد كشف عن جميع ذلك ـ أي سرد الأحاديث الكاذبة التي رواها السمعاني ـ في كتاب التحقيق في أحاديث التعليق وتعصّبه على ابن المذّهب، ولأهل البدع مألوف عنه وقد بان من قبلنا))[2].

ومن تعليلاته التي تظهر موقفه المذهبي المتشنّج وغير المنصف الرواية التي أتى على ذكرها في ذمّ مرويات الخطيب البغدادي والطعن بها وذلك عن طريق نقله ودعمه لقول العالم إسماعيل بن أبي الفضل القومسي، وكان من أهل المعرفة بالحديث قال ما نصّه: ((ثلاثة من الحفّاظ لا أحبّهم لشدة تعصبهم وقلّة إنصافهم:- الحاكم أبو عبد الله ـ ويقصد بذلك الحاكم النيسابوري ـ وأبو نعيم الأصبهاني وأبو بكر الخطيب، قال المصنف ـ يعني ابن الجوزي ـ لقد صدق إسماعيل وقد كان ـ والإشارة إلى الخطيب البغدادي ـ من كبار الحفّاظ ثقة صدوقاً له معرفة حسنة بالرجال والمتون عبر الديانة. وقال ـ يعني ابن الجوزي ـ الحقّ فإن الحاكم كان متشيعاً ظاهر التشيع، والآخران كانا يتعصّبان للمتكلمين الأشاعرة وما يليق هذا بأصحاب الحديث لأن الحديث جاء في ذمّ الكلام))[3]. فحسب ما تحدّث به ابن الجوزي عن الخطيب البغدادي فإنه يشدّد على جملة أدلّة تؤكّد صحة تعصّب الخطيب البغدادي من جهة وعلى صحّة طعن ابن الجوزي للخطيب من جهة أخرى. فالخطيب ـ كما يرى ابن الجوزي ـ طعن العالم عبد القادر لأنه كان يلقي الدرس المشتسكه (؟ كذا وردت)، وإنّما كان ـ حسب ردّ ابن

---

(١) م.ن. ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٢) م.ن. ج٨ ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٣) م.ن. ج٨ ص٢٦٩.

الجوزي ـ رجلاً مريض العين. إما طعن الخطيب لمحمد بن ناصر شيخ ابن الجوزي، فقد ردّ عليه ابن الجوزي قائلا : إن الخطيب (يحبّ الطعن في الناس) مع أنه (أخذ أكثر كتبه منه). وقوله إن الخطيب البغدادي احتجّ بقوله في الجرح والتعديل ((فقد أزرى بما قال على نفسه في كلّ ما أورده عنه من جرح وتعديل وما كان ينبغي أن يحتجّ به في شيء ثم قد كان يلزمه أن يقول طعن فلان وليس بموضع الطعن وأي شغل للحديث غير الجرح والتعديل، فمن عدّ ذلك طعناً مذموماً إنما عرف العلم. فشفى أبو سعد ـ يعني السمعاني ـ غيظه بما لا معنى فيه في كتابه فلم يرزق نشره لسوء قصده [يلاحظ هنا في قول ابن الجوزي كيف أن العلماء لسبب مذهبي يقفون حائلاً أمام نشر أو شيوع الكتاب المعارض لمذهبهم. وتعقيبه لسوء قصده يشير إلى أن ابن الجوزي كان مسروراً لما فرض من قيود على نشر كتاب العالم السمعاني) فتوفي ـ يعني السمعاني ـ وما بلغ الأمل ـ يقصد عدم شيوع كتبه أو نشرها ـ ولو أن متتبعاً يتّبع ما في كتابه من الأغاليط والأنساب المختلطة ووفاة قوم هم في الأحياء لأخرج أشياء كثيرة غير أن الزمان أشرف من أن يضيع[1] في مثل هذا)). إنه كلام خشن وقاسٍ جدا بحق السمعاني مؤلف الكتاب الضخم في حجمه وفي علمه (الأنساب). والكلام يكشف بما لا يقبل الشك عن كره ابن الجوزي وبغضه وحقده للسمعاني، فضلاً عن أنه يكشف للقارىء والمتتبّع منهجاً في نقد الرجال والعلماء هو أشّد قسوة من المواقف الإستشراقية في تحليل المرويّات وتفكيكها وصولاً إلى مواطن الضعف والكذب فيها. وطعن ابن الجوزي وردود فعله مبنية في لحمتها وسداها على الحقد الطائفي من أجل تدمير الآخر المعارض لمذهبه. ألا ترى أيها القارئ اللبيب أنه اتّبع منهجاً إستشراقياً في الطعن بالخطيب البغدادي والسمعاني، ولكن الأهم من ذلك كلّه لماذا فعل ذلك وهو العالم والمؤرخ المشهور؟ والجواب لا لشيء سوى أن السمعاني كان يميل إلى مذهب يخالف مذهب ابن الجوزي الحنبلي؛ ولأن السمعاني ـ شأنه في ذلك شأن المؤرخ الطبري ـ كان يعتقد بأن الأمام أحمد بن حنبل محدّث لا فقيه، فثارت عندئذ ثائرة ابن الجوزي وأنصار المذهب الحنبلي في الردّ عليه والطعن في كتابه. وممّا يثير الدهشة في تعقيب ابن الجوزي على أن السمعاني قد كان يميل إلى المبتدعة لهذا كان يقف ضدّه؟. لكن ابن الجوزي لم يفصح عن طبيعة المبتدعة هذه، ومن هم وما مذهبهم؟ أإنهم أشاعرة أم معتزلة أم شيعة؟ وأحسب ـ اعتماداً على المواصفات التي

(١) ابن الجوزي؛ المنتظم ج١٠ص ٢٢٤-٢٢٥.

فرضها ابن الجوزي نفسه على العلماء الإمامية وعلماء الشيعة والمعتزلة بأنهم أهل بدعة وضلال ـ أنه يقصد بالمبتدعة بالنسبة إلى السمعاني أو غيره عندما تحول من المذهب الحنبلي إلى التشيع أو إلى الاعتزال.فالتحول عن المذهب هو الذي جعل موقف ابن الجوزي متشنّجاً وإستشراقياً من السمعاني، وبناء على هذا الموقف الذي ـ ربما ـ يشكل خطراً على السمعاني ـ كما هو الحال بالنسبة إلى المؤرخ الطبري ـ اضطّر إلى الإنسحاب من المذهب الجديد ـ للتخلص من خطر تهمة البدعة والضلال ـ إلى المذهب الشافعي وهو أخفّ عليه من حيث الحقد والبغض من المذهب الشيعي الإمامي. ومع هذا القرار في الإنسحاب من ميدان المعركة بين العلماء الذين نعتمد مؤلفاتهم ومناهجهم البحثية ومن المعتقد الذي مال إليه السمعاني فإنه لم يستطع وضع نهاية للمشكلة إذ ظلّ السمعاني يثير بغض ابن الجوزي وأصحابه في المذهب ويثير كرههم.

لم يقتصر موقف ابن الجوزي الناقد على المثالين السابقين فهناك نماذج أخرى من العلماء الذين كانوا في قوائم ابن الجوزي السوداء. وأبو حامد الغزّالي مثال ثالث يظهر مدى تشنّج ابن الجوزي وحقده وطعنه للآخر الذي يخالفه في المذهب، وإن كان هذا الآخر عالما سنياً معروفا. ففي ترجمة حياة الغزّالي عندما ذكر ابن الجوزي ترجمته في سنة ٥٠٥هـ ففيها يبدأ مدحه لعلميته فقال: - ((إنه برع في النظر .. وتوحّد وصنّف الكتب الحسان في الأصول والفروع التي انفرد بحسن وضعها وترتيبها وتحقيق الكلام فيها[1])). لكن ابن الجوزي غيّر بسرعة جدا من لهجته في المدح والإطراء إلى الذمّ والقدح ولاسيما حينما بدّل الغزّالي مذهبه الحنبلي كما قال ابن الجوزي، ((فلبس الخام الغليظ ولازم الصوم وتصوف)). عندئذ يبدأ ابن الجوزي بتسقط أخبار الغزّالي فقال : ((انهترك فيه ـ والإشارة هنا إلى كتاب إحياء علوم الدين ـ قانون الفقه. . . . وقد جمعت ـ يعني ابن الجوزي ـ أغلاط الكتاب وسميّته أعلام الأحياء بأغلاط الإحياء) ثم يشير إليه مرّة ثانية بقوله : ((وكان بعض الناس شغف بكتاب الإحياء فأعلمته بعيوبه ثم كتبته له فأسقطت ما يصلح إسقاطه وزدت ما يصلح أن يزاد))[2].

---

(١) ابن الجوزي؛ المنظم ج٩ ص١٦٨.

(٢) م.ن. ج٩ ص١٧٠.

فيا ترى ما موقف الأستاذين الأكاديميين، ونحن في القرن الواحد والعشرين، إزاء كلّ من يحاول قراءة تاريخ الطبري في موضوعات كالحركات والثورات المعادية للتسلّط العباسي ولظلم العباسيين وتعّسفهم ضدّ من يخالفهم أو ضدّ من يعارض المذهب الحنبلي لا من قبل الفرق السنية الأخرى بل من قبل أبناء عمومتهم أولئك ممن لهم شرف الأصالة في النسبة إلى الإسلام وإلى نبيه الأكرم؟ فالملاحظ أن العباسيين قد بنوا أمجادهم على أكتّاف أهل البيتوكذلك موقفهم من المعتزلة الذين نصب لهم المتوكل ـ الخليفة الضيّق الأفق ـ ومن أعقبه من الخلفاء محاكماً للتفتيش والقتل والتعذيب والإقصاء.

ولا أريد الإطالة في هذا المنحى الشخصي إزاء الكثير من أكاديميينا في الوقت الراهن ـ مع الأسف الشديد ـ غير أن الذي يطمع بالمزيد عن مواقف كهذه وأعني المنهج أو الموقف العباسي المتشنّج ضدّ الآخر سواء أكان هذا الآخر شيعياً أم معتزلياً أم شافعياً أم أشعرياً. فجميع هذه الآراء والمذاهب كانت في نظر العباسيين الأدوات التي اعتمدوا عليها ممّن هيّمن على الفكر والثقافة وممّن فرض منهجاً خاصاً به دون غيره في تدوين الرواية التاريخية العباسية

فأقول ثانية إن هدف هذا الكتاب عن الإستشراق والمستشرقين ـ في بداية أمره ـ كان يدور حول هشاشة المفاهيم التي تقمّصها، وعرّف هويته على أساسها، عدد من الأساتذة الأكاديميين، ممّن اعتقد بنفسه أو ممّن خلق لنفسه هالة ووهماً بأنهم حماة الإسلام والعروبة والكتابة التاريخية. إنه أسلوب ذكي من جانبهم، كما كان ذكياً منذ بداية التدوين التاريخي إذ اختمرت مروياتهم، وظلّت حيّة ـ بسبب رعاتهم من الرواة المدلّسين ـ تفسيراتهم، وهيّمنت ـ بقوة السلطتين الأموية والعباسية ـ مواقفهم السلبية على المواقف الصحيحة والإيجابية. وأضحى من الصعوبة بمكان للفرد وحده أن يتحمّل مسؤولية إعادة النصاب إلى حقّه بتضعيف وتقويض مباني مرويّات عروة بن الزبير وابنه هشام وابن شهاب الزهري وبعدهم مرويات أنصار الرواية العباسية أو على الأقل تهذيب التدوين التاريخي مما علق به من مساوىء هذه المرويات التي نعلّق الأخطاء ـ خطأً ـ على شمّاعة المستشرقين بينما هي مرويّات قد رواها ودوّنها وألّفها كتباً رواة السلطة ومؤرخيها.

ومثالاً على ذلك دراسة المستشرق الدانمركي بيترسن Petersen حول الصراع بين

الأمام علي ومعاوية[1] بن أبي سفيان. فهي دراسة للمرويّات التاريخية المبكرة المتعلقة بمعركة صفين. وهي دراسة تحليلية وتفكيكية للمرويّات وتوصّلت إلى نتائج باهرة من أهمها :- أن الروايات التاريخية المبكرة قد استندت إلى مرويات عبر القرن الأول للهجرة / السابع للميلاد وقد تدخّلت فيها عناصر من التشويه والتحريف والإضافة والتعديل لتلائم الحدث المروي، لذلك يفيد المستشرق بأنها لم تعدّ هي المرويات الأصلية.فضلاً عن أنها في أصل وجودها وروايتها قد رواها وتناقل روايتها مجموعة من الرواة المتهمين بالكذب أو بعدم الثقة أو بكونهم ضعفاء لا يمكن تصديق رواياتهم. هكذا وصفهم علماء الجرح والتعديل بأنهم ضعفاء وغير ثقة بالاطمئنان إلى مروياتهم. وهناك مستشرقون آخرون غير البروفسور بيترسن ممّن تأثر بمدرسة المستشرق الإيطالي المعروف كيتاني والمستشرق الدانماركي بهل Buhl والمستشرق الألماني نولدكه وغيرهم. ونقصد بمدرسة كيتاني في الكتابة التاريخية المعتمدة على منهج النقد والتحليل وتفكيك الرواية.

---

(1) Petersen, E.L. Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition (Copenhagen 1964).

وقد ترجمه إلى العربية ناجي، د. عبد الجبار: علي ومعاوية في الرواية العربية المبكرة: دراسة في نشأة ونمو الكتابة التاريخية الإسلامية حتى نهاية القرن التاسع الميلادي الثالث الهجري، قم ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ

المبحث الثاني

واقعية العنوان (الإستشراق والتراث العربي الإسلامي).

تغطي مفردات الكتيب وفصوله الحدود الزمنية التي شغلتها الأحداث التاريخية والسياسية والحضارية لتاريخ العصور الوسطى الإسلامية ومنذ القرن الأول للهجرة / السابع للميلاد حتى القرن السابع الهجري / الثالث عشر للميلاد، بمعنى الزمان الذي حفّز فيه الدين الإسلامي المبدعون من الناس من مختلف المذاهب والأديان والأجناس على الردّ الحضاري الناشز والإيجابي على ما فرضته الحضارات الإنسانية السائدة آنذاك كالحضارة المسيحية الغربية (اليونانية والرومانية) والحضارة الشرقية، الفارسية والهندية والصينية. إنه ردٌّ بمحتوى التعايش لا التصارع مع تلك الحضارات وضمن جدلية الأخذ عن الغير والتأثر بالإنجازات الحضارية الرائعة التي أنجزها الإنسان سواء أكانت تلك الإنجازات ماديّة أم معنوية أم فكرية أم إنسانية.لذا علينا أن لا نفهم الصراع ـ كما فهمه البروفسور صموئيل هنتغتن ـ بين الحضارات فهما تهديمياً وتخريبياً مسلّحاً ودموياً. فالحضارات إنسانية لا تتنازع نزاعاً مسلّحاً إنما تؤثّر وتتأثر بالفكر والحوار والمعايشة.

وواقع الحال فالمستشرقون ـ أو لنقل العلماء الغربيين ـ من مؤرخين وفلاسفة تاريخ وعلماء قد شهدوا عبر دراساتهم الكثيرة والمتنوعة الحقول بواقعية وفاعلية الحضارة الإسلامية وتشعّب ميادينها في الإنجاز وفي تناسق مسيرتها لتحقيق ذلك. وأن عدداً منهم حين يقف على إنجازات العلماء المسلمين في ميادين كالفلسفة والمنطق أو كالسياسة المدنية أو العلوم المحض الأخرى كالطب يفضّل القول بأن العلماء المسلمين قد تأثروا كثيراً في هذه المجالات بالحضارة الغربية، ولاسيما اليونانية، وأحياناً تتطّرف أقوالهم هذه إلى حدّ أن الإنجازات الإسلامية هي في حقيقتها تقليد واقتباس عن إنجازات تلك الحضارات لا غير. بذلك ينفي هؤلاء أية أصالة أو ابتكار للإنجازات الإسلامية الحضارية. ومع هذا فبعض المستشرقين يعترف بأصالة الأفكار والنظريات التي حقّقها العلماء المسلمون وبما أضافوا إلى الإبتكارات اليونانية والرومانية من تجديد وتطوير وإضافات قيّمة لما توصل إليه علماء اليونان والرومان. فضلاً عن تلك العلوم المحض فقد بالغ عدد من المستشرقين القول بعدم أصالة أو

تجديد المسلمين في حقل بناء المدن أيضاً. فقد كان المسلمون مقلدين تماما لفلسفة بناء المدن الرومانية في تخطيط المدن وعمرانها وطوبوغرافيتها نعتقد بكونها مزية خاصة تميزت بها المدن الإسلامية من غيرها نظير المسجد الجامع والشارع الرئيس والحمام والسوق المركزي وما إلى ذلك من وحدات عمرانية.

قبالة هذه الأفكار والآراء هناك عدد من المستشرقين ممن أشاد بفاعلية الحضارة الإسلامية وأكّد أثرها وتأثيرها على الحضارة الأوربية حتى في الميادين التي قلّل المستشرقون المؤيدون بواحدية تأثير وأصالة الحضارتينْ اليونانية والرومانية. إذ بينوا إنجازات المسلمين العلمية في حقل الجغرافية والملاحة ورسم الخرائط مثلاً أو في حقل الرياضيات والفلك. فضلاً عن كونها ـ حسب رأي هذا النفر من العلماء الغربيين ـ تمثّل الخازن والحافظ للتراث اليوناني والروماني الأرسطي والإفلاطوني الذي نقل إلى بغداد ثم ترجم العلماء السريان والمسلمون هذا التراث وشرحوه في اللغات السريانية والعربية أو حتى اللاتينية، وعاد ثانية إلى أوربا باللغة العربية عبر المسالك المعروفة كالتجارة وعبر الأندلس وصقلية والرحلات العلمية وتأسيس المكتبات والمعاهد وتشجيع العلماء المسلمين للعمل في بلاطات الملوك وغير ذلك.

وبات من الملاحظ في الوسط الفكري والثقافي ذلك المجهود القيّم الذي بذله المستشرقون منذ القرن السادس عشر في تشخيص وقراءة المخطوطات الإسلامية المهمة المتوافّرة في مكتبات أوربا آنذاك وفي جردها في المكتبات العلمية في بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وإسبانيا. وهمّوا أنفسهم في تعلم اللغات الشرقية ولاسيما العربية لأجل تحقيق أمّهات المخطوطات في المجالات التاريخية والعلمية والفلسفية.بعدها أخضعوا ما حقّقوه ونشروه إلى الدراسة المعمقة والدقيقة وإلى مقارنة المعلومات ضمن المخطوطة الواحدة أو بين مخطوطة وأخرى فنتج عن هذه العملية المجّهدة نتائج مذهلة. وابتدأت المكتبات الأوربية تصنّف ما لديها من كتب ومخطوطات وترتّبها فظهر ذلك الخزين المهم جداً من آثار التراث الإسلامي. فالهدف البيّن للدراسة عن تطوّر الإستشراق يتمثّل بتوكيد اندفاع المستشرقين والعلماء الأجانب دون كلل في كتابة الدراسات والبحوث. وكذلك في تحقيق المخطوطات ودراستها وتفحّصها وفي العمل الدؤوب والمثمر في البحث والكشف عن الجديد من المخطوطات. ولعل أنسب وأفضل مثال على هذا الجهد والعمل الفذ والمجهد الذي اضطلع بانجازه وأعبائه المستشرق الألماني المشهور كارل بروكلمان Brockelmann

في الكتاب القيم جداً (تاريخ الأدب العربي Geschechte der Arabischen)[1] ثم أكمل هذا العمل المستشرق فؤاد سزكين إذ أبقى تراث بروكلمان حيّا في اختياره عنوانا مشابهاً لذلك في كتابه الضخم أيضاً (تاريخ الأدب العربي) باللغة الألمانية. فالكتابان فضلاً عن موسوعة الفهرست الإسلامي Index Islamicus الذي تحمّل أعباء تأليفه المستشرق البريطاني بيرسون Pearson تعدّ أعمالاً مجيدة ونيّرة خلّدت فيها منهجاً بيلوغرافياً ومكتبياً متطوّراً، منتفعاً من التجربة العلمية الناضجة التي أسّسها عالم الفهرسة المسلم الرائد ابن النديم، وفي الفهرست الآخر المهم معجم الأدباء لياقوت الحموي وغيرها من أمثال معجم العلماء ومعجم الأطباء ومعجم النحّاة ومعجم الشعراء ومعجم الفقهاء ومعجم المحدّثين ومعجم القرّاء ومعجم المفكرين وغيرها. والجدير بالإشارة إلى أن أجزاء الفهرست الإسلامي للبروفسور بيرسون قد اشتملت على تبويب وفهرسة للبحوث المنشورة باللغات الأوربية والشرقية المعنيّة بتاريخ المسلمين وحضارتهم.

فضلا عن ذلك فأعمال المستشرقين ودراساتهم لم تتحدّد في مجال البحث والتفتيش عن المخطوطات وصنع فهارس لها وأماكن وجودها ومن ثم إخضاعها للدرس والتحقيق إنما توسّعت اهتماماتهم لتشمل إجراء دراسات وبحوث حول الكثير من الموضوعات في تراث أمتنا سواء أكانت موضوعات كبيرة وواسعة نظير تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان وتركستان قبيل الغزو المغولي لبارتولد ودراسة المستشرق الألماني شبولر عن إيران في العصور الإسلامية وتاريخ المغول لهيوارث بثلاثة أجزاء أم الموضوعات الدقيقة والمحدودة زماناً ومكاناً وميداناً وهي كثيرة جداً.والملاحظ أن بدايات هذه الدراسات الميدانية قد توّزع على المدارس الإستشراقية توزيعاً تختلط فيه العوامل في هذا التوجّه والاهتمام أو ذاك التوجّه والاهتمام. بعضها كان يقع تحت تأثيرات قومية ـ جغرافية ـ أثنية كالحال في الدراسات الروسية القيصرية والسوفيتية، والبعض الآخر ناتج عن تأثيرات سياسية ترتبط بفكرة استعمار أو سيطرة دولة أجنبية على بلاد أو منطقة واسعة كالحال في الدراسات البريطانية التي ركّزت تقريباً على العراق وإيران وتركيا، والدراسات

---

(1) Brockelmann, Carl: Geschichte der Arabischen Litteratur (2 Volumes, Weimar 1898-1902)

وقد ترجم إلى اللغة العربية بعنوان تاريخ الأدب العربي بأجزاء.

الفرنسية التي توجّهت دراساتها نحو شمال أفريقيا، والبعض الثالث كان متأثرا بمسائل وفلسفات فكرية ومعرفية كالدراسات الألمانية، وبعضها وقع تحت تأثير معرفي لتحقيق أهداف سياسية كدراسات الفرق الإسلامية والفلسفة الإسلامية، والدراسات الكثيرة الدانمركية والسويدية والهولندية والأمريكية والإسرائيلية حول التشيع عامة والتشيع الإمامي خاصة وحول النزاعات والصراعات التي شهدها التاريخ الإسلامي وحول الحركات المعارضة ضدّ السلطات القائمة والحركات والثورات التي تسود حركاتها عوامل اجتماعية أو اقتصادية أو حول جوانب كثيرة من إنجازات الحضارة الإسلامية. بمعنى الجوانب التي شغلت أفكار المستشرقين وتلك التي جذبت اهتماماتهم التي كان ما يماثلها في التاريخ الأوربي. وشيئاً فشيئاً أضحت دراساتهم وبحوثهم هي المعوّل عليها في اختصاصات كثيرة من التراث الإسلامي. فمثلاً حينما يذكر اسم مستشرق كالمستشرق الإيطالي كيتاني Caetani فإن التوجّه يكون مباشراً للإشارة إلى كتابه الكبير الحوليات (أي حوليات الإسلام Annali dell Islam[1])، وقد أبدع هذا المستشرق في دراسته وترجمته للنصوص الكاملة من التراث الإسلامي ضمن مجلدات الكتاب. كذلك عندما يذكر اسم مستشرق كالمستشرق الألماني جوليوس فلهاوزن Wellhausen, J فذلك مؤشر مباشر إلى دراسته القيّمة (المعارضة الدينية والسياسية في الإسلام) وكتابه الآخر(The Arab Kingdom)[٢] (الدولة العربية وأفولها). وعندما يشار إلى مستشرق كالمستشرق الألماني شاخت Schacht فالمقصود مؤلفاته الهامّة حول الفقه الإسلامي. أيضاً فالإشارة إلى المستشرق المجري جولدتسيهر Goldziher إنما هي إشارة مباشرة إلى كتابه (العقيدة والشريعة) ودراسات محمدية

(1) Caetani, L.: Annali dell Islam, Milano 1905-26.

(2) Wellhausen, J. Die religioes - politischens partien im alten Islam (Berlin 1901)

وقد ترجم إلى العربية بعنوان (المعارضة الدينية والسياسية في الإسلام) والكتاب الثاني

The Arab Kingdom and its fall

وبالألمانية:

Das Arabische reich

وترجمه الدكتور يوسف العش اعتماداً على الترجمة الإنجليزية (الدولة العربية وأفولها) كلكتا ١٩٢٧، أما الطبعة الألمانية فقد طبعت في برلين عام ١٩٠٢.

والى بحثه القيّم (مذهب التقية في الإسلام)[1] Muhammedanische Student وغيرها. وهكذا هو الحال بالنسبة إلى مطالب ومباحث ودراسات أخرى. والملاحظ ذكره أن الإشارة إلى تلك المؤلفات الإستشراقية لا يقصد منها مواقفها الإيجابية مائة بالمائة من محتوياتها وتفسيراتها ورؤاها إزاء القضايا الساخنة من تاريخنا، بقدر ما تهدف الإشارة إليها بوصفها مؤلفات أثبتت قيمتها ووزنها العلمي إبان زمان لم يكتب عنها باللغة العربية شيئاً يظاهيها في الموضوع والفلسفة والمنهج وحتى في المسح المصدري. فترجمة جورج سيل Sale[2] البريطاني للقرآن الكريم في سنة ١٧٣٤ صارت آنذاك ولمدّة طويلة من الزمن المرجع لدى الكثير منْ المستشرقين، وبالفعل فقد ترجمت إلى اللغة العربية لتعتمدها البعثات التبشيرية البروتستانتية في مصر.

التراث الإسلامي في نظر المستشرقين:

المرجّح بشأن الاهتمام المتزايد والمتشعّب الجوانب من قبل المستشرقين الأوربيين والأمريكان والروس والسوفيت واليهود في دراسة تراث الإسلامي وحضارته والتوجّه نحو تحقيق المخطوطات التاريخية والفلسفية والأدبية والعلمية في شتى العلوم المحض، وفي بذل الجهود المضنية باتجاه تأليف الكتب والموسوعات الكبيرة في حجمها ومعلوماتها نظير دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam في طبعتيها القديمة والجديدة وتاريخ كمبردج Cambridge History of Islam للإسلام، وتاريخ كمبردج للأدب العربي Cambridge History of Arab Literature وتاريخ كمبردج لإيران Cambridge History of Iran وموسوعة تاريخ العلوم لسارتون، وفي عقد المؤتمرات المتسلسلة عن الإستشراق، أو عن الإسلام والحضارة الإسلامية أو عن الاقتصاد الإسلامي أو عن المدن الإسلامية أو عن مدن الشرق أوسطية أو عن

---

(1) Goldziher, I: Muhammdeanische Studien, 2 Volumes Halle, 1888-1900 دراسات محمدية (إسلامية).

وبحثه القيم الآخر:

Das Prinzip der Takiya im Islam

المنشور في مجلة ZDMG الجزء ٦٠ IX سنة ١٩٠٦.

(2) Sale, G. The Koran, with a "Preliminary Discourse" London 1734; Pearson, J.D. " Bibliography of translation of the Koran into European Languages" in Cambridge history of Arabic litetature, idem (Kuran) in Encyclopedia of Islam (New Edition).

الحروب الصليبية، كل ذلك يعضد القول بأن ذلك هو إثر علمي يدلّ دلالة واضحة على مدى فاعلية وحيوية التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية في العصور الوسطى بما اصطلح عليه المستشرق الألماني آدم متز Metz بعنوان (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري). وفعلاً فإن هذا القرن هو القرن الذهبي للحضارة الإسلامية في غزارة وأصالة إنتاج العلمية المتنوعة، كذلك فإن هذه الفاعلية هي التي حدت بالمستشرقة زنغريد هونكه إلى إطلاق (شمس العرب تسطع على أوربا) عنواناً لكتابها هذا.

ومما لا شك فيه أن هذه الاهتمامات الغربية بالتراث مدفوعة أيضاً بدوافع متعددة غير التي وقفنا عليها آنفا، ولعل بعضها يعدّ دافعاً شجع المستشرقين من هذه البلاد أو تلك إلى بذل الجهود الواضحة في الإقدام على تعلم اللغات الشرقية والى دراسة تاريخ الشرق. ومن بين هذه الدوافع الدافع السياسي والإقتصادي بما يتماشى وتطوّر العلائق مع العرب والمسلمين أي بين الغرب والشرق. فضلاً عن دوافع حبّ الاستطلاع وتوسّع الحاجة إلى التعرف على منطقة تختلف عن أوربا حضارة وتقليداً والأهم ديناً؛ والتعرف على شعوب وأناس يعيشون بقعة من الأرض، ويختلفون عن الشعوب الأوربية في الجوانب التربوية والاجتماعية، وفي تقاليدهم وشعائرهم وعاداتهم وأفكارهم. إلا أن المهم في هذا هو ارتباط جميع هذه الاهتمامات ارتباطاً مباشراً بمستوى ونوع العلاقات بين الإسلام أو الشرق والغرب إن كانت إيجابية أو خلاف ذلك.

وفي الوقت الذي سعى فيه الغرب ـ منذ أقدم الأزمنة ـ إلى التقرّب من الشرق والتعرف على خصائصه وموارده وإلى التعرف على الإسلام ديناً وأسلوب حكم إن وجد؛ سعياً حثيثاً إما بدفع وتشجيع من دولهم أو بدفع وتشجيع من المؤسسات العلمية والثقافية والتبشيرية بهدف تحقيق تلك المهمات الصعبة، أو لكونه نتيجة ملازمة للتطوّر الذي شهده التدوين التاريخي والإيستمولوجيا الثقافية أو لكونه نتيجة ملازمة لتوسع الأفق العلمي والثقافي والبحثي للباحثين والعلماء في العالم. فبدلاً من ركون الباحث الأوربي والأمريكي ضمن فلك مكاني هو فلكه الخاص به وبذلك يحكم على معرفته بضيق نطاقها وأفقها ضمن حدود بلاده ورقعته الجغرافية. فنشطت لذلك النظرية الغربية الحضارية الإستعلائية بأن الحضارة الغربية هي أمّ الحضارات وأسّها. أو الإنطلاق باتجاه دراسة تراث وحضارة الغير أيّاً كان كالإسلام مثلاً؛ ولاسيما أن هناك حاجة

ماسّة إلى مثل هذه المعرفة على مختلف الأصعدة. ويعدّ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية حقلين مهمين بحدٍّ نفسهما.فقد بدأ الإسلام متحفّزاً منذ انطلاق الدعوة الإسلامية ومنذ حصول المسلمين المقاتلين على نجاحات وانتصارات في دفع المسيحيين البيزنطيين عن منطقة الشرق وعن بلاد الشام ومصر وشمال أفريقيا. وعندئذ نهض الإسلام قوة منافسة ومتحدّية للغرب وللديانة المسيحية الغربية. وظل ينهد بهذه المهمة الهجومية ضد الغرب المسيحي منذئذ وحتى الوقت الراهن. لذلك بات من اللازم التعرف على الإسلام وعلى الخصائص الجيدة وعلى محاسنه وإيجابياته وكذلك على مواطن الضعف من جانب آخر وعلى ما يراها الغربيون مساوىء يمكن استثمارها في مجال الدراسة والبحث بهدف الوصول إلى استنتاجات وآراء يمكن أن تستخدم عناصر في التشويه والطعن في مبادئه؛ فضلا عن استثمارها في بناء تراكم من التخرصات والإفتراءات ضدّ الإسلام ورموزه ورسوله الأكرم. فهذه جميعها قد وجد مفعولها في الساحة الفكرية والسياسية الأوربية؛ولذلك اندفع هذا المستشرق مثلاً للبحث عن مواطن الضعف ليثير شكوكاً حول الإسلام في حين انتفع مستشرق آخر لإظهار فاعلية هذه العناصر في التراث الإسلامي . . . . . وهكذا اختلف المستشرقون في تفسيراتهم وتباينت رؤاهم بشأن عدد من الأمور الخاصة بالتاريخ الإسلامي. وهي تقاطعات ربما انطلقت من تباين منابع معارفهم الشخصية ومن زاوية من زوايا التراث الإسلامي.

والتاريخ الإسلامي ـ كما هو الحال في تواريخ وأديان الشعوب الأخرى ـ على الرغم من ماضوية أحداثه وعلى الرغم من ماضوية الإنجازات الحضارية فيه حثّ على ظهور اتجاهات فكرية عند العرب والمسلمين.فالحداثيون يرون أن العناية بتراث أمة، أي امة،هو أمر قد عومل بكثير أو قليل من المبالغة فيه، وذلك لا يصدر إلا من عقليات متخلّفة قديمة. ولكن على الرغم من توافر مثل هذه النظرة والرؤية التشاؤمية بشأن التراث، فإن هناك رأيا يصرّ على ضرورة الإنتفاع من التاريخ وحضارته بوصف ذلك يشكّل عنصراً فاعلاً في تمسّك الشعب أي شعب بماضيه الحضاري المزدهر.لأن هذا يعدّ ـ في المباني الحضارية للأمة في حاضرها ومستقبلها ـ امتداداً طبيعياً يصعب فصله أو عزله أو نسيانه أو تغييبه عن عقلية الإنسان وعن وجوده وبقائه حيّاً ونافعاً.

ونلحظ أن العلماء الغربيين (وبضمنهم المستشرقين) في أوربا الوسطى وروسيا القيصرية قد بادروا إلى دراسة تاريخ المسلمين وإلى تحقيق المخطوطات الإسلامية

التاريخية والجغرافية والعلمية منذ عهد مبكّر يرجع إلى القرن السادس عشر، من دون تضمين مؤلفات كتّاب الكنيسة وكتّاب العصور الأوربية الوسطى. إذ يرجع تاريخ اهتمامات هؤلاء إلى أبعد من ذلك التاريخ وإلى القرنين الثاني عشر والثالث للميلاد.

كانت الخطوة الأولى نحو تثبيت هذا التوجّه وتحقيق هذه الرغبة في تاريخ الشرق هو الاهتمام بتعلم اللغة العربية قواعداً ـ القواعد البسيطة ـ ولغة، وانطلق هذا في فرنسا وهولندا أولاً ثم توسّع في بريطانيا وألمانيا. ولأجل توسيع المعرفة اللغوية فقد قام المهتمّون بتحقيق المخطوطات المتعلقة باللغة والأدب والشعر الجاهلي والدواوين الشعرية. وكان المبشرون ـ كما سنعرضه لاحقاً ـ هم المؤسّسون البارزون لهذه العملية العلمية الأساس وهم ـ مما لا شك فيه ـ مدفوعون بدوافع وبواعث متعددة أهمها الدافع الذي يغذي التبشير بغية تزويد المبشرين والدعاة بالوسائل والأسلحة العلمية الماضية والقوية لكسب الجولة في البعثات التبشرية وفي العمل التبشيري ويهدف أولا وقبل كلّ شيء إلى تحويل المسلمين إلى الدين المسيحي.وعلى الرغم من عدم تحقيق هذه الخطوة أو الإجراء بغيته وأمانيّه، وبسبب عدم إنجازها هذه المهمة بنجاح، وأنها واجهت عثرات وصعوبات أكثر مما حقّقته من نجاحات كان المبشرون دائما يعتقدون بأنها ستكون نجاحات باهرة. لكن الدافع التبشيري هذا قد انطوى على نتائج أخرى إيجابية من الجانب العربي والإسلامي إذ انشّد الغربيون انشداداً فكرياً قوياً إلى التراث الإسلامي والى اللغة العربية وإلى الإندفاع أكثر فأكثر نحو التعرف على ما قدّمه المسلمون من إنجازات لغوية وأدبية. إذن كان الدافع التبشيري دافعاً مزدوجاً في هدفه ومحصلته النهائية؛ ومن بين النتائج تأسيس كراسي اللغة العربية في فرنسا (في الكوليج دي فرانس College de France)[1] وفي هولندا إذ تأسس أول كرسي لتدريس هذه اللغة، وتأسست أول مطبعة وهي مطبعة بريل في ليدن لطبع التحقيقات التي أنجزها المستشرقون وبحروف غربية جميلة، بعد ذلك تأسّس كرسي اللغة العربية في كمبردج وأكسفورد في بريطانيا. كذلك تأسّس أول معهد لتدريس اللغات الشرقية، وهو المشروع الرائع الذي حقّق نتائج إيجابية جليّة بخصوص التراث الإسلامي في باريس وتحمّل أعباء تأسيسه وتطويره المستشرق الفرنسي الذائع الصيت سلفستر دي ساسي Silvister de Sacy، بحيث أصبح مركزاً

---

(١) ينظر رودنسون، مكسيم: الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية (في تراث الإسلام، تحقيق د. شاكر مصطفى، الكويت ١٩٧٨ ص ٢٧-١٠٠ (ص٦١).

لتعليم اللغة العربية وآدابها وتعليم إنجازات الحضارة الإسلامية للمستشرقين الفرنسيين أو الأوربيين بصورة عامة. وإن أغلب الأسماء اللامعة من المستشرقين من الجيل الأول من ألمان وبريطانيين قد تخرّجوا في هذا المعهد وهم مزودون بالإرث اللغوي العربي وبالأدب العربي.

وبوساطة جميع هذه المستلزمات العلمية والمساعي الحثيثة في تعلم اللغة العربية وفي تحقيق المخطوطات التي أفلح المستشرقون الأوائل في الحصول عليها نظير:- تاريخ أبي الفداء (المختصر في تاريخ البشر) وتاريخ ابن العميد وتاريخ ابن العبري وغيرها؛ تمكّن المستشرقون من الكتابة عن السيرة النبوية كالذي قام به المستشرق البريطاني همفري بريدو .Prideau وبمرور الزمن فقد انطلق المستشرقون في تحقيق ودراسة أمّهات كتب السيرة النبوية كسيرة ابن هشام وطبقات محمد بن سعد تلميذ الواقدي وتاريخ الرسل والملوك وغيرها. ولهذا فقد غزت الطبعات الأوربية لذخائر التراث الإسلامي أسواق الكتب العربية الإسلامية، بينما لم تظهر آثار ذلك على المؤلفين والعلماء العرب والمسلمين في بلداننا.كان هذا المشروع العلمي الحيوي الواسع في أهدافه وأدواته ـ أي المصادر الإسلامية ـ يكاد يكون حكراً على المستشرقين دون أن يتعامل العلماء المشارقة ـ علماء الشرق ـ تعاملا واقعيا مؤثرا. حقيقة فقد ظهر في مطلع القرن العشرين تقريباً مبادرات للتعريف بالمستشرقين وكذلك لعرض أفكار عن المشروع الإستشراقي الكبير الذي حقّق حتى مطلع القرن العشرين حوالي ثلاثين مؤتمراً عالمياً للمستشرقين في عدة عواصم أوربية. وكانت بداية ردّ الفعل العربي الإسلامي مباشرة وبسيطة بصيغة مدح وإطراء لإنجازات هؤلاء المستشرقين. كالذي حدث في الساحة الفكرية المصرية، كما سنتحدّث عنه آنفا. كذلك ظهرت حالات من التعريف بالمستشرقين والتمييز بينهم وبين المبشّرين في العراق في مطلع ذلك القرن أيضاً عن طريق نخبة من رجال الإصلاح من علماء الدين في النجف الأشرف أو من قبل المثقفين في بغداد، لكن هذه الردود والمواقف كانت محدودة هدفها الأساس التعريف بهم والتمييز بين أعمالهم وأهدافهم وبين أعمال البعثات التبشيرية وأهدافها مع الإشارة إلى نماذج من مؤلفات الجانبين ومساعيهم العلمية.

إلّا أن عجلة الثقافة والعلم لم تبقَ أسيرة تلك الخطوة المحدودة بل تسارعت خطاها بعد عقد أو عقدين من الزمان. وكان لهذا التسارع ـ مع أنه كان بطيئا موازنة مع

سرعة الإنجازات التي حقّقها المستشرقون ـ نتائج حقيقية بظهور دراسات متعدّدة عن الحركة الإستشراقية وعن المؤلفات التي نشرها المستشرقون والمخطوطات التي حقّقوها في بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا.المهم أن هذه الدراسات قد بيّنت مواقف إزاء من كان من المستشرقين يرتبط في العملية السياسية الإستعمارية أو من يقع نشاطه ضمن عمليات التبشير أو من كان عاملاً ضمن البعثات التنقيبية أو غير ذلك. والملاحظ أنها بصورة عامة كانت عمليات فاعلة واتسّع نطاق عملها وتأثيرها. ولهذا فإنه من الصحيح القول بأن ميدان الإستشراق والمستشرقين وعلاقاتهم بالإسلام والحضارة الإسلامية والتراث الإسلامي قد أثار بالفعل حفيظة الباحثين الغيورين من العلماء العرب والمسلمين ولكن في المجال المهم المتعلق بدوافع هؤلاء المستشرقين ـ وليس المبشرين منهم ـ ولاسيما السياسية منها. فكانت الخطوة الأولى في التعريف بالمستشرقين والتعريف بمشروعهم، وبالتعريض إلى ما كانوا يهدفون إليه من وراء دراساتهم الطاعنة بالإسلام على سيرة نبينا أو تلك التي تقلل من آثار وإنجازات الحضارة الإسلامية. وفي هذا المجال لابدّ من الإشارة إلى نماذج من عنوانات وفلسفة بعض هذه الأعمال العربية منذ الخمسينيات فصاعداً نظير كتاب الأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن الذي لا يتضمن عنوانه أية إشارة إلى المستشرقين لكن محتواه وفلسفته تدور حول ذلك الموضوع. إنه كتاب (تراثنا بين ماض وحاضر)[1] إذ شدّدت الدكتورة على الأثر السيء للدراسات الإستشراقية لأن دافعها وتوجّهها كان منطلقا من العامل أو الدافع السياسي.وفي الاتجاه والتفسير نفسه ألّف الأستاذ مالك بن نبي كتاباً حول (إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث)[2]. وقد شدّد المؤلف في الكتاب على جوانب تتفق مع ما عرض في كتاب الدكتورة عائشة ألا وهو الجانب السياسي من وراء نشاطات المستشرقين. كذلك شدّد على ما ساد تلك النشاطات من عمليات تشويه وتحريف ودسّ ضد الإسلام والقرآن الكريم أو ما كان سائداً فيها من تحريف وتشويه للنصوص التاريخية الإسلامية. وللمرحوم الدكتور عرفان عبد الحميد مساهمة في هذا المجال في كتاب عنوانه (المستشرقون والإسلام)[3] المطبوع عام

(١) عبد الرحمن، د. عائشة: تراثنا بين ماض وحاضر، درا المعارف في مصر ص ٥٢.

(٢) مالك بن نبي إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث (دار الإرشاد، بيروت).

(٣) عبد الحميد، د. عرفان: المستشرقون والإسلام: بغداد ١٩٦٩.

١٩٦٩. والدكتور يتناول أيضاً زاوية في البناء المعرفي المذكور في الدراستين الآنفتين فيما يتعلق بدسّ عدد من المستشرقين على الإسلام وبتعصب البعض الآخر منهم ضدّ الإسلام والنبي، مستشهداً بأسماء بعضهم ومشيراً إلى تلك التفسيرات التي تنطوي على تحامل وحقد وتعصب. وهناك أيضاً دراسة الأستاذ محمد الغزالي الموسوم بـة بـ (دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين)[1]. وبناء هذا الكتاب وفلسفته واضحة من عنوانه، وإنه يقع ضمن دائرة هذه الدراسات المتوجّهة نحو الكشف عن مطاعن المستشرقين عموماً دون تمييز بين بلدانهم أو فيما إذا كانوا مبشرين أو غير ذلك. وفي هذا المجال يستحسن الإشارة إلى دراسة الأستاذ مصطفى السباعي الموسوم بـ (الإستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم)[2] ونشره عام ١٩٧٩.

فضلا عن ذلك فقد نشرت في حقبة الثمانينيات دراسات أخرى تدور حول توجيه الانتقادات إلى الدراسات الإستشراقية غير الإيجابية منها :- دراسة الأستاذ أنور الجندي الموسوم بـ (سموم الإستشراق)[3] ودراسة الأستاذ عبد الحميد متوّلي بعنوان (الإسلام وموقف علماء المستشرقين: إتهامهم الشريعة بالجمود وعلمائها الأقدمين بالتأثر بالقانون الروماني)[4]، فالعنوان قائم على إظهار خطأ التفسيرات الإستشراقية في مجالات مهمة من إنجاز العلماء المسلمين. ودراسة الأستاذ عجيل النمش المعنونة (المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامية)[5]، ودراسة الأستاذ قاسم السامرائي الموسوم بـة بـ (الإستشراق بين الموضوعية والافتعالية)[6]، فضلاً عن دراسة الدكتور

(١) الغزالي، د. محمد: دفع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين (طبعة رابعة، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٧٥).

(٢) السباعي، مصطفى: الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم (طبعة ثانية بيروت ـ دمشق، المكتب الإسلامي ١٩٧٩.

(٣) الجندي، أنور: سموم الاستشراق، دار الجيل، القاهرة ١٩٨٥.

(٤) متولي، د. عبد الحميد: الإسلام وموقف علماء المستشرقين: أتهامهم الشريعة بالجمود وعلمائها الأقدمين بالتأثر بالقانون الروماني (الطبعة الأولى) جدة ١٩٨٣.

(٥) النمش، د. عجيل المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي (الكويت ١٩٨٤).

(٦) السامرائي، د. قاسم: الاستشراق بين الموضوعية والأفتعالية (طبعة أولى، الرياضي، منشورات دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع (١٩٨٣).

محمد حسين الصغير الموسوم بـه بـ (المستشرقون والدراسات القرآنية)(١) المنشور عام ١٩٨٦.

وظهرت في هذه الحقبة دراسات معنية بإبراز ردّ الفعل العربي الإسلامي على أعمال المستشرقين وكتاباتهم بصيغة تعريف بأعلام المستشرقين وأهم إنجازاتهم حسب بلدانهم التي ينتمون إليها.ولعلها توصف بالدراسات الوصفية العامة التي تتمحور فلسفة كتابتها على توصيفات تتعلق أساساً بالدوافع، فضلا عن أنها لا تهدف إلى تحديد الزوايا الفكرية والسياسية والتبشيرية للمستشرقين نظير بحث الأستاذ المرحوم يعقوب أفرام منصور حول (تطور الإستشراق الإنجليزي)(٢)، ودراسة الدكتور صلاح الدين المنجّد الموسوم بـه بـ (المستشرقون الألمان)(٣). ومن أبرز الدراسات الوصفية الكتاب الموسوعي الذي صنّفه المرحوم الأستاذ نجيب العقيقي. فالموسوعة تعدّ أنموذجاً رائداً وشاملاً لما أطلقنا عليه بالدراسات التعريفية والوصفية، فقد ضمّن المؤلف كتابه الموسوم بـ (المستشرقون)(٤) بثلاثة أجزاء سرداً مفصلاً عن كل مستشرق على وفق البلاد التي ينتمي إليها، ومعرّجاً على إنجازاته بشكل دقيق ومفصل. وحقّاً فإن الكتاب مهم جداً لجميع الباحثين والدارسين العرب والمسلمين الذي يعنون بدراسة مستشرق واحد أو مجموعة من المستشرقين حسب جنسياتهم. وقد استشهد بهذا المجهود المستشرق البريطاني دنلوب D.M.DUNLOP في بحثه (ملاحظات على تاريخ المستشرق الألماني فايل Weil حول الخلفاء)(٥). ويذكر أيضاً ضمن هذا المحور من الدراسات العربية دراسة الدكتور محمد زايد (المستشرقون

---

(١) الصغير، د. محمد حسين: المستشرقون والدراسات القرآنية (طبعة ٢، بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٨٦.

(٢) يعقوب أفرام منصور: تطور الاستشراق الإنجليزي، مجلة المعرفة ص ٩٢-١٠٦.

(٣) المنجد، د. صلاح الدين: المستشرقون الألمان، طبعة ثانية، بيروت، دار الكتاب الجديد ١٩٨٢.

(٤) العقيقي، الأستاذ نجيب، المستشرقون، موسوعة في تراث العرب مع تراجم: المستشرقون ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتى اليوم (طبعة رابعة القاهرة، دار المعارف، ٣ أجزاء / ١٩٨٠).

(5) Dunlop, D.M. "Some remarks on Weil's history of the Caliphs" in Historians of the Middle East (ed. By Bernard Lewis and P.M. Holt, London 1964, pp. 315-29.

البريطانيون وتاريخ العرب)[1] ودراسة الدكتور عبد الحميد صالح حمدان الموسوم بـه بـ (طبقات المستشرقين)[2]، كذلك دراسة الدكتور عبد الرحمن بدوي الموسوعية بعنوان (موسوعة المستشرقين)[3] التي طبعت عدة مرات بالنظر إلى أهميتها. وترجم الدكتور إبراهيم السامرائي كتاباً أطلق عليه (من دراسات المستشرقين لمجموعة من المستشرقين)[4] ويحتوي على دراسات المستشرق المعروف ماسنيون، وبعض الدراسات الإستشراقية عن اليمن.

وتعدّدت الدراسات العربية بخصوص الإستشراق منذ السبعينيات، وهي في الغالب تتمثل بمحورين أساسين الأول منهما دراسات المستشرقين عن السيرة النبوية والقرآن الكريم وتسلّط الضوء على تخرّصات المستشرقين ودسّهم وتحريفهم للنصوص التاريخية كذلك تميل إلى الطعن بشخصية سيد الأنام وتشويه سيرته.أما المحور الثاني فيشير إلى الدراسات المعنية بتوصيف الإستشراق كحركة.وعلى كونه وسيلة من وسائل التبشير وهدفه دعوة المسلمين إلى التدين بالمسيحية. فضلاً عن هدف المبشرين في تحريف النصوص القرآنية والتاريخية.ولعله من المستحسن توزيع مثل هذه الدراسات المنتقدة لرؤى المستشرقين وتفسيراتهم السلبية إلى الآتي: -

١- عقد الندوات والمؤتمرات بعنوانات مباشرة كالإستشراق والسيرة النبوية أو الإستشراق والدراسات القرآنية وتمّ عقدها في السعودية والأردن والعراق.

٢- تأليف الكتب والدراسات التي تحمل عنوانات متنوعة تصبّ في نفس الهدف وهو الذي يخدم الدافع السياسي + التبشيري أمثال:- الإستشراق والتبشير، والإستشراق علم موضوعي أم سياسة مقنعة، والإستشراق وموقفه من الإسلام، والإستشراق أهدافه وآثاره، والرسول في كتابات المستشرقين، والإستشراق والسيرة

---

(١) زايد، د. محمود: المستشرقون البريطانيون وتاريخ العرب.

(٢) بدوي، د.، عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين.

(٣) عبد الحميد صالح حمدان: طبقات المستشرقين

(٤) السامرائي، د. إبراهيم: من دراسات المستشرقين (لمجموعة من الباحثين. ترجمة وتعليق إبراهيم السامرائي، عمان، دار الفكر والتوزيع ١٩٨٥، حمدان، د. نذير الرسول في كتابات المستشرقين (طبعة ثانية، دار المنار، جدة ١٩٨٦).

النبوية، ونظرات المستشرقين في الإسلام(*)، وأضواء على الإستشراق، ومع المفسرين(**) والمستشرقين والإستشراق بين الموضوعية والافتعالية.

٣- تأليف البحوث والدراسات التخصصية بشأن مدرسة استشراقية واحدة، أو دراسة مقارنة بين مدرستين استشراقيتين. وهنا علينا الإشارة إلى أن الإستشراق صار موضوعاً للدراسات العليا الأكاديمية وحصل مؤلفوها على درجات عليا الماجستير والدكتوراه كالإستشراق الأمريكي والإستشراق البريطاني والإستشراق الألماني والإستشراق الإسرائيلي والإستشراق الفرنسي . . . الخ.

كما درس بعض الباحثين العرب إسهامات المستشرقين في ميدان من ميادين التراث الإسلامي ومثال على هذا دراسة بعنوان موقف الإستشراق الأمريكي من دراسة المدن الإسلامية، ومن جذور الإستشراق الأمريكي، والتغلغل الأمريكي في العراق، والتلقي الأمريكي للأدب العربي.

وفي هذا المحور هناك دراسات تتعلق بجوانب أخرى مثل دراسة (المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى مقاربتهم من حقيقة الإسلام)[1]، والمستشرقون والإسلام، والإستشراق والمستشرقون[2].

٤- ثمّ تصاعدت حركة التأليف في الثمانينات لتتجه نحو دراسة موضوعات فكرية ومنهجية نظير: المستشرقون ومشكلات الحضارة، والإسلام والحضارة العربية ومناهج المستشرقين من الدراسات العربية الإسلامية، وأوجه التناقض في آراء المستشرقين القدامى والمعاصرين بشأن الإسلام والسيرة النبوية، والإسلام والغرب، ومداخل المثقفين العرب للاستشراق: التآلف والاختلاف[3].

(*) غلاب، د. محمد: نظرات استشراقية في الإسلام (القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

(**) الألمعي، زاهر عوض: مع المفسرين والمستشرقين (بيروت ١٩٨٢)

(١) ينظر العظم، د. صادق جلال: الاستشراق والمستشرقون (طبعة أولى، بيروت، ١٩٨١، زكريا هاشم زكريا: المستشرقون والإسلام (القاهرة ١٩٦٥، لطفي، عمر: المستشرقون والقرآن، القاهرة ١٩٩١).

(٢) العظم، د. صادق جلال: الاستشراق والمستشرقون (طبعة أولى، بيروت ١٩٨١).

(٣) الموسوي، د. محمد جاسم: مداخل المثقفين العرب للاستشراق (مجلة الاستشراق وزارة الثقافة والإعلام، مجلده ١٩٩١).

٥- كذلك تخصصت دراسات أخرى حول دور التبشير والمبشرين في دراسة التراث الإسلامي أمثال التبشير في منطقة الخليج العربي[١]، وحوار مع موضوع الإستشراق وعلاقته بالتبشير[٢]، والدراسات العربية في أوربا[٣]، والإستشراق والدراسات الإسلامية، والإستشراق والتبشير.

الدراسات الأجنبية حول الإستشراق:

الاهتمام العربي والإسلامي المتزايد في موضوع الإستشراق ولا سيما في السبعينيات فصاعداً جاء في الوقت الذي اتفق فيه المستشرقون المجتمعون في آخر مؤتمر لهم للاستشراق المنعقد في فلورنسا عام ١٩٧٣[٤] على أفضلية التوقف عن استخدام مصطلح الإستشراق بسبب اعتراض عدد من العلماء الشرقيين (المشارقة) لأنهم كانوا يعتقدون بأنه مصطلح مسيئ لهم ولمنطقتهم الشرق أكثر من كونه إيجابياً ومادحاً وهم على حقّ إذا ما فهمنا من الإستشراق ذلك الفهم السلبيّ.حينها اتفق المجتمعون في مؤتمر الإستشراق والمستشرقين الأخير - ما خلا الوفود الإشتراكية أي وفد الإتحاد السوفيتي والدول التابعة له - على استبدال التعبير بمصطلح آخر هو :- (العلوم الإنسانية في آسيا وأفريقيا الشرقية). وقرار تبديل التعبير لا شك في أنه يتعلق بشكل أو بآخر بما تمخّضت عنه هذه الحقبة من السبعينيات من متغيرات كبيرة على الأصعدة السياسية والإقتصادية. والإشارة هنا إلى العلاقات بين بلدان الشرق الأوسط عموماً وأوربا وبينها وبين أمريكا وإسرائيل. وهذه حال أدّت إلى حدوث موجة من المتغيرات أيضاً على الصعيد السياسي المتعلق بأنظمة الحكم المحلية. أما في الجانب الإقتصادي فذلك مما هو مشهود به من توسّع في العلاقات والأطماع ومصالح الغرب بسبب الثورة النفطية الجامحة وآثارها الإيجابية الكبيرة التي أسهمت في إحداث تحولات اقتصادية واجتماعية وحضرية هائلة شهدتها بلدان المنطقة الخليجية أولاً وعموم بلدان الشرق النفطية وغير النفطية. فالثروة النفطية التي غيّرت من موازنات

---

(١) التميمي، عبد المالك، التبشير في منطقة الخليج العربي.

(٢) ناجي، د. عبد الجبار: حوار مع موضوع الاستشراق وعلاقته بالتبشير (مجلة دراسات إسلامية، بيت الحكمة العدد ٧/ ٢٠٠١).

(٣) جحا، ميشال: الدراسات العربية في أوربا، بيروت، معهد الإنماء العربي، طرابلس، ١٩٨٣.

(4) Oxford Dictionary, Oxford the Clareindon Pess.

المنطقة المالية والتجارية تعدّ بحق بمثابة الثورة في إحداث تغيرات جذرية في الأحوال الإقتصادية والإجتماعية والفكرية دفعت بالغرب وأمريكا والعالم إلى عرض واستعراض مشاريع بديلة للتغلغل في بلدان المنطقة والهيّمنة على شريان التطوّر هذا. فلم يعد التبشير المباشر هو الوسيلة الوحيدة لضعضعة إيمان شعوب المنطقة بالإسلام ومن ثم خلق خارطة متطرّفة خطيرة على مصالحهم، فقد صارت المنطقة منطقة جذب قوية للأطماع الأجنبية. ولهذا ابتليت مرة أخرى بتصارع هذه المصالح الأجنبية، تماما كما وقع في القرن السادس عشر فصاعداً، ولكن بدلاً من الهند وطريق التوابل والأماكن المقدسة وكنوز الآثار أصبح الذهب الأسود هو المصدر الذي تصارعت حوله وعليه السياسات الكبرى والصغرى.لذا كان لابدّ من حدوث متغير على ظاهر الحركة الإستشراقية وغيرها من ميادين الفكر والثقافة ومناهج البحث، بوصفها الركن الأساس في بحث ودراسة الشرق الإسلامي الناهض إقتصادياً وبسرعة مذهلة والمتخلف سياسياً لسيادة الدكتاتوريات المحلية العائلية والقبلية. فضلاً عن كونها (أي المنطقة) بحاجة ماسّة إلى أدوات الحضارة الغربية وذلك لطغيان البداوة على الكثير من مكوناتها السياسية والإجتماعية، والقصد من الحضارة الغربية ما له علاقة بالتقنيات والمناهج العلمية وتنظيم المؤسسات وبنائها.لذلك تميّزت هذه الحقبة بسمة واضحة وهي الاهتمام بعرض الإستشراق ومساهمات المستشرقين من زاوية غربية وأمريكية مقابل الكتابات العربية والإسلامية المتنوعة والمتزايدة ومقابل النشاطات الثقافية إن كانت على صيغة مؤتمرات أو ندوات أو لقاءات واجتماعات؛ وهي الأخرى شهدت تصاعداً وتزايداً في السبعينيات. تلك النشاطات التي كانت في أغلبها ترسم الإستشراق رسماً عدائياً، فالإستشراق ـ هنا ـ كان متحيّزاً ومتعصباً واستفزازياً في تفسيراته ورؤاه ضد الإسلام والقرآن الكريم وضد سيرة سيد الأنام محمد وضد الحضارة الإسلامية بصورة عامة. فضلاً عن عدوانية الإستشراق بوصفه السلاح السياسي الذي كان يخدم الاستعمار بريطانيا كان أو أمريكيا أو سوفيتيا. وهي حال واضحة في كتاب العالم الفلسطيني الأصل الأمريكي الجنسية والسكن أدوارد سعيد والمستشرق في انتمائه إلى المدرسة الأمريكية، الكتاب الذي صار مصدر مناقشة وتعدّد في المواقف والآراء حوله وعنوانه (الإستشراق)[1]. إذ حدّد البروفسور سعيد زوايا الكتاب وأهدافه بالمفهوم السياسي البريطاني على وجه الخصوص.

---

(١) سعيد، أدوارد: الاستشراق (ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت ١٩٨١).

في حقبة الثورة النفطية وظهور قوى استعمارية جديدة على ساحة التصارعات السياسية للدول الأجنبية راح عدد من المستشرقين الاوائل يقفون في دراساتهم على معالجة الإستشراق والمستشرقين بصيغ الوصف والتعريف والتقديم والإطراء على الجهود المبذولة من المستشرقين الأوائل. فألّف المستشرق ساذرون R.W.Southern[١] كتاباً درس فيه وجهات النظر الغربية بخصوص الإسلام ديناً وحضارة إبان العصور الوسطى مسلّطاً الضوء على التعريف بالكتابات الأجنبية وكتّاب العصور الأوربية الوسطى عن الإسلام، ومبيناً ـ وهو الأمر المهم ـ تطرّف وعدم موضوعية المؤلفات التي كتبت بتأثير من الكنيسة والمؤلفات البيزنطية ونشر الكتاب عام ١٩٦٢. وفي هذا الاتجاه ولكن بمدة أقدم من كتاب المستشرق ساذرون أنجز المستشرق الألماني المعروف يوهان فوك J.W.FUCK دراسة باللغة الألمانية وترجمت إلى اللغة العربية من الأستاذ عمر لطفي بعنوان (تاريخ حركة الإستشراق والدراسات العربية الإسلامية في أوربا حتى بداية القرن العشرين)[٢]. والأصل الألماني للبحث يترجم إلى (الدراسات العربية في أوربا في القرن العشرين المنشورة في عام ١٩٥٥).

Die arabischen studien in Europa bin im de Anfang des 20 Jahrhundert (1955).[٣]

وبعد عدة سنوات شارك هذا المستشرق في مؤتمر (مؤرخو الشرق الأوسط)[٤] الذي عقد في لندن عام ١٩٦٣ ثم نشرت أعماله وبحوثه في عام ١٩٦٤ بتحقيق كل من البروفسور المستشرق برنارد لويس B.Lewis والبروفسور المستشرق هولت P.Holt وعنوان بحث المستشرق Fuck (الإسلام كمشكلة تاريخية في التدوين التاريخي الأوربي منذ عام ١٨٠٠)[٥]. وقد ركّز فيه (فوك) على الدراسات الأوربية التي تمّ إنجازها خلال مدة عصر النهضة الأوربية وبالتحديد حول مؤلفات المدة التنويرية

(1) Southern, W. Western Views of Islam in the Middle Ages (Harvard 1962).

(2) Fuck, J. Die arabischen studien in Europa bin in den Anfang des 20 Jahrhundert (1955).

(3) Ibid.,

(4) B. Lewis and P.M. Holt (Eds.) Historians of the Middle East (Great Britain 1964).

(5) Fuck, J.W. " Islam as an historical problem in European historiography since 1800" in Historians of the Middle East pp. 303-314.

Enlightment وتلك التي أنجزت إبان المدة الرومانتيكية .Romantic Epoc[1] ومن بينها وقف المستشرق فوك على مؤلفات أبراهام جيجيه A. Geiger وتاريخ سيرة النبي وتاريخ نشوء الخلافة وتدهورها وسقوطها للمستشرق البريطاني الأسكتلندي وليم موير W, Muir وتاريخ مايكل إماري Michele Amari وتاريخ يعقوب بوركهاردت Jocob Burckhardt والمستشرق الفرنسي المعروف بنظريته الجنسية (Race) آرنست رينان A. Renan والمستشرق الفرنسي المشهور غوستاف لوبون G.Le Bon والمستشرق الدبلوماسي الفرنسي جوبينو Gobineau والمستشرق الألماني تيودور نولدكه Th. Noldeke والمستشرق الإيطالي الذائع الصيت مؤلف موسوعة حوليات الإسلام Annales ليون كايتاني Leon Caetani وغيرهم من المستشرقين الذين يمثّلون تلك الحقب. وألّف المستشرق البريطاني آربري A.J, Arberry المتوفى عام ١٩٧٠ كتاباً تناول فيه إسهامات مدرسة جامعة كمبردج للدراسات العربية[2]. والبروفسور آربري أستاذ اللغات الشرقية، الفارسية، في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في الجامعة المذكورة. وركّز البروفسور آربري على إنجازات مدرسة الإستشراق هذه في الدراسات العربية. وآنفا أوضحنا أن كرسي اللغة العربية قد تأسّس في هذه الجامعة في منتصف القرن السابع عشر للميلاد. ومما يستحّق الذكر أن المستشرق الإنجليزي المعروف سيمون أوكلي S.Ockley مؤلف كتاب بعنوان (تاريخ السراسين History of the Saracens) بمعنى تاريخ العرب، يمثل هذه المدرسة إذ توفي سنة ١٧٢٠[3]. فالمستشرق آربري درس أوكلي ومؤلفاته ولاسيما (تاريخ السراسين) المؤلف بجزأين مشيراً إلى مضامين الكتاب. فقد احتوى على فصول حول التاريخ السياسي والحضاري للعرب. والمهم في الأمر أن آربري قوّم تاريخ أوكلي في اعتماده على المصادر التي تمّ تحقيقها ونشرها آنذاك؛ ومن أهم هذه الموارد ما تمّ تحقيّقه من مخطوطات إسلامية، فضلاً عن القرآن الكريم بترجمة المستشرق البريطاني جورج سيل (المتوفى ١٧٣٦) المنشورة في لندن عام ١٧٣٤. وذلك لأن جورج سيل قد استند إلى تفاسير إسلامية

---

(1) Ibid., p. 303-304, 305-308.

(2) Arberry, A.J.: The Cambridge School of Arabic (Cambridge 1948)

وقد كتب أيضاً بحثاً بعنوان (المستشرقون البريطانيون) لندن ١٩٤٦.

(3) Holt, P.M. "the treatment of Arab history by Prideaux, Ockley and Sale" in Historians of the Middle East, pp. 295-296.

للقرآن الكريم، كما أنه كتب مقدمة مستفيضة عن تاريخ السيرة النبوية وعن تطوّر الدعوة الإسلامية. فاعتماد أوكلي في معلوماته على المصادر الإسلامية وعلى ترجمة سيل للقرآن الكريم يدلّ دلالة أكيدة على تأثر آرائه وتفسيراته بتلك الكتابات ولاسيما ما كتبه سيل في مقدمته. والواقع أن مقدمة سيل التاريخية قد أستند اليها الكثير من المستشرقين. فقد وصف المستشرق البريطاني بودلي ترجمة سيل للقرآن الكريم بوصفها ترجمة جيدة نهج فيها سيل منهجاً وأسلوباً بشكل موضوعي. كذلك وقف آربري في دراسته على عمل المستشرق البريطاني الآخر ادوارد بوكوك .E.Pocock ويعدّ بوكوك هو الآخر من المستشرقين القدامى إذ توفي سنة ١٦٩١، وهو مؤلف كتاب (نماذج من التاريخ العربي أو عيّنات من التاريخ العربي Specimen[1] historiae .Arabum وأعقب على هذا الموجز بعدة دراسات مفصلة من التاريخ السياسي والأدبي والعلمي والديني للعرب.ومما له علاقة بهذا الموضوع أن أدوارد بوكوك قد ترجم تاريخ ابن المكين المؤرخ المسيحي. ويعدّ هذا التاريخ من النصوص التاريخية القديمة التي حقّقت وترجمت ونشرت في أوكسفورد.وكذلك تاريخ ابن العبري. فضلاً عن إطّلاعه على مخطوطة المختصر في تاريخ البشر لأبي الفداء ومخطوطة ابن دقماق (الجوهر الثمين في سيرة الخلفاء والسلاطين)[٢] وغيرها. وحقيقة أن أوكلي قد جهد في البحث عن المخطوطات في مكتبة بودليان ومكتبة جامعة كمبردج وهما يحتويان على مجموعات كبيرة من المخطوطات في القرن السابع عشر. وكتب البروفسور برنارد لويس B.Lewis دراسة حول (المساهمون البريطانيون في الدراسات العربية)[٣]. كما أسهم البروفسور هولت في المؤتمر هذا ببحث عنوانه (دراسات عن المؤرخين العرب في بريطانيا القرن السابع عشر للميلاد: خلفيات وأعمال كل من أدوارد بوكوك)[٤]. ونشره في عام ١٩٥٧. ثم كتب بحثاً بعنوان (معالجة كل من همفري بريدو H.Prideaux وأوكلي وسيل لتاريخ العرب)[٥]. وكما ذكرنا آنفا فإن المستشرق هولت قد درس مؤلفي همفري بريدو الأول منهما كان بعنوان (تاريخ تدهور وانهيار الكنيسة

---

(1) Ibid., pp. 291-293.

(2) Ibid., p. 269.

(3) Holt, P.M."The treatment ".Op.Cit. Pp.290-302,idem, "The Study of Arabic Historians in the 17th century England:-The background and the work of Edward Pocock" in BSOAS(1957).

(4) Ibid.,

(5) Ibid., P.291

الشرقية)[1]. الذي غطّى المدة من سنة ٦٠٢م إلى ٩٣٦م ومفاده أن الربّ هو الذي بعث السراسين (ويقصد العرب) ليكونوا الوسيلة المعبّرة عن غضبه. أما كتابه الثاني فتناول فيه حياة محمد والتاريخ الإسلامي المبكر الذي يتضمن قسمين، خصّص للقسم الأول وعنوانه (حياة محمد The Life of Mohomet)[2] وشغل هذا الجزءحوالي مائة وخمس وعشرن صفحة وأعطى عنواناً للقسم الثاني (رسالة إلى القائلين بمذهب الربوبية. Letter to the Diests.

كما أن البروفسور هولت ناقش كتاب سايمون أوكلي (تاريخ السراسين)، وهو المؤلف من جزأين وخصّص الجزء الأول منه الذي طبع في لندن عام ١٧٠٨ بعنوان (فتح سوريا، وبلاد فارس ومصر من قبل السراسين) إما الجزء الثاني فكان بعنوان (تاريخ السراسين). ودرس أيضاً ترجمة القرآن لجورج سيل الذي وصفه البروفسور هولت بأنه كان مستعرباً إنجليزياً مشهوراً .Notable English Arabist ووصف ترجمته للقرآن الكريم بأنها معلما Landmark في تاريخ الدراسات القرآنية[3]. وقد تناول في مقدمته التاريخية لترجمته جانبين الأوّل منهما ركّز فيه على مدة الجاهلية؛ بينما وقف بالتفصيل في الجانب الثاني منها على حياة رسول الله معتمداً على ابن المكين وأبي الفداء وابن العبري. كذلك درس المستشرق المعروف دنلوب D.M. Dunlop[4] التدوين التاريخي الأوربي في بحثه الموسوم بـ (بعض الملاحظات بشأن تاريخ الخلفاء الذي ألفه المستشرق الألماني غوستاف فايل G, Weil) الذي يقع في ثلاثة أجزاء. وقد شارك دنلوب بهذا البحث في مؤتمر (مؤرخو الشرق الأوسط). والمعروف أن المستشرق فايل المتوفى عام ١٨٨٩م قد صنّف كتاباً عن حياة النبي بعنوان (محمد النبي: حياته ومعتقده)

Mohammed der Prophet sein Leben und seine Lehre [5]

وقد شهر الكتاب بعنوان (حياة محمد). واستند فيه إلى مجموعة من مؤلفات السيرة

---

(1) Ibid., Pp.292-98

(2) See Holt," The treatment" Op.Cit.P.298.

(3) Dunlop,D.M." Some remarks on Weil,s History " Op.Cit.,Pp.315-29.

(4) Ibid.,P.316

(5) Ibid.,P.324.

النبوية نظير: سيرة ابن هشام، وكتاب السيرة الحلبية، والسيرة للبكري، فضلاً عن ترجمته لسيرة ابن هشام وجعلها ملحقاً بكتابه محقّقاً لها ومعقّباً عليها. وقد دأب البروفسور فايل على المقارنة في دراسته بين الإنجيل والتلمود والقرآن. ودرس المخطوطات التي أستند عليها مثل: ذخيرة العلوم ونتيجة الفنون للبكري، ومخطوطة تاريخ الخميسي في أحوال أنفس النفيس للدياربكري، ومخطوطة تاريخ الخلفاء للسيوطي، ومروج الذهب للمسعودي، وتاريخ الإسلام للذهبي، وكتاب المعارف لابن قتيبة، وكان مطّلعاً على مؤلفات البلاذري[١].

وكتب البروفسور صليبي K.S.Salibi بحثاً عن مؤلفات المستشرق المبشر الفرنسي هنري لامانس H.Lammens بشأن الإسلام[٢] وسوريا شارك فيه في المؤتمر المذكور آنفا. كذلك ألف المستشرق مكسيم رودنسون بحثاً وافياً وشاملاً حول الدراسات الغربية بعنوان (الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية)[٣] نشره ضمن بحوث تراث الإسلام المطبوع في الكويت عام ١٩٧٨. وصنّف أيضاً كتاباً بعنوان (جاذبية الإسلام)[٤] ترجمه إلى العربية الأستاذ التهامي مورقي ونشر في بيروت عام ١٩٨٢، وللمستشرق الأمريكي بيتر جران بحث حول (الإستشراق الأمريكي والدراسات الإسلامية)[٥]. ونشره في عام ١٩٧٩. وألف المستشرق الإسرائيلي إيتان كوهلبرغ E.Kohlberg بحثاً مسهباً عن الدراسات الغربية بشأن التشيع الإمامي ونشره في كتابه

---

(1) Salibi,K.S. "Islam and Syria in the writings of Henri Lammens" in Historians of the Middle East,Pp.330-41.

(٢) مكسيم رودنسون: "الصورة الغربية" في كتاب تراث الإسلام، تحقيق د. شاكر مصطفى، الكويت ١٩٧٨ص٢٧-١٠٠.

(٣) رودنسون، مكسيم:- جاذبية الإسلام.ترجمة مورقي التهامي (طبعة أولى، بيروت ١٩٨٢.

(٤) بيتر جران:- حركة الاستشراق وتطور الرأسمالية في الولايات المتحدة. في مجلة الثقافة عدد ٤ لسنة ١٩٧٩ص٥٧-٧٩؛ وكذلك هناك دراسات أخرى عن الاستشراق الأمريكي نظير الطعمة، د. صالح جواد: التلقي الأمريكي للأدب العربي. في مجلة الاستشراق، بغداد، عدد ٢ السنة١٩٧٨. الدعمي، د. محمد:- جذور الاستشراق الأمريكي. في مجلة شؤون أجتماعيةعدد ٤٤ لسنة ١٩٩٤.

(5) Kohlberg,E. "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" in Said Amir Arjomond (1988).

القيم (الأمام والمجتمع قبل مدة الغيبة)[١]. وللمستشرقة الألمانية رودي بارث دراسة قيّمة حول (الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية)[٢] وترجمها الدكتور مصطفى السباعي. وأخيراً وليس آخرا فينبغي علينا إدراج الدراسة المهمة التي حقّقها البروفسور أدوارد سعيد E.Said بعنوان (الإستشراق)[٣] المنشور عام ١٩٨٠، الذي أثار فيه عدّة محاور مهمة عن الإستشراق السياسي المرتبط بالإستعمار ولا سيما البريطاني.

فالملاحظة الأساس التي نختتم بها هذا الفصل تفيد بأن الدراسات العربية والإسلامية عن الإستشراق قد تميّزت بجملة مزايا أهمها:- أنها كانت وصفية ودفاعية، دفاع عن الإسلام ونبي الأمة ضد تخرّصات وادعاءات المستشرقين بشأن التراث الإسلامي، وهي أيضاً دراسات وصفية لأعمال المستشرقين ودراساتهم، وحول أسماء عدد منهم. إنها بالفعل دراسات مهمة في التعريف بعطاءات المستشرقين العلمية. كذلك تميّزت بظهور دراسات فكرية عن الإستشراق وتوجّهات المستشرقين في دراسة التراث الإسلامي.

ومهما يكن من أمر فهذه الحال إذن تعدّ دعوة للباحثين لإنجاز المزيد من الدراسات باللغة العربية أو ـ وهو الأهم ـ باللغات الأوربية كالتي اضطلع بها البروفسور أدوارد سعيد. دراسات تخضع الحركة الإستشراقية من زوايا أخرى غير الزاوية المعتادة في كتاباتنا المتمثّلة بالدراسات الدفاعية والهجومية، وأن نبذل الجهود في إضاءة زاوية تركّز على التفسيرات والرؤى التي نفهمها أنها متعصبة ومتشنجة إزاء تراثنا ونبينا وبصورة خاصة تلك التي طرحت في مؤلفات الجيل الأول من المستشرقين.كذلك محاولة تشخيص المشتركات بين عناصر هذه الرؤى السلبية ومعرفة المصادر التي اعتمدوها لعرض هذه المصادر أو المرويات على المصادر نفسها أو على مصادر إسلامية أخرى أقدم منها في زمن التأليف أو معاصرة للحدث التاريخي الخاضع للدرس وللرؤية الإستشراقية وذلك بهدف إبراز الآتي لأنه في غاية الأهمية:-

---

(١) بارث، رودي:- الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية:- المستشرقون الألمان منذ ثيودور نولدكه (ترجمة د. مصطفى ماهر؛ القاهرة ١٩٦٧).

(٢) سعيد، د. أدوارد:- الاستشراق، المصدر السابق.

(3) See William I. Hedges.W.Irving an American Study 1802-1832 (Baltimore 1963) P.12.220.231.

١- مدى صحة وموثوقية نقل المستشرقين للروايات. بمعنى هل أورد هذا المستشرق أو تلك النصوص العربية بأمانة وصدق وموضوعية أم أنه حرّف فيها قليلاً أو كثيرا بغية استثمارها في استنتاجاته؟ وهل شوّه في بعض الكلمات إما بتشويه في ترجمة النصّ أو بمجموعة النصوص؟ وفي الغالب سيعثر المتّبع على نماذج من سوء فهم النصّ أو سوء ترجمة لبعض التعبيرات الدارجة في اللغة العربية. والواقع أن بعض المستشرقين ممن استند في استنتاجاته لرواية أحداث مهمة الى استنتاجات جاهزة توصّل اليها الغير ممّن سبقه.لذلك فالخطأ أو سوء الفهم إنما هو في حقيقته نتيجة مباشرة لهذه العملية النقلية المقلّدة.

٢- لقد أشرنا في النقطة آنفا إلى المستشرقين الأوائل أو القدامى فلماذا هذه الإشارة؟ أقول إنه من المرجّح جداً بأن هؤلاء نظراً لقدم كتاباتهم، ولأنهم كانوا يتمتعون بمكانة علمية عالية بين أوساط جيلهم القديم من المستشرقين تميّزوا بمرجعيتهم أو بأنهم مراجع موثوقة بالنسبة الى من جاء بعدهم فكانوا الأساس في التأثير على العقلية الغربية وعلى التفكير الأوربي بخصوص الكثير من العناصر المهمة في الإسلام والتراث الإسلامي وسيرة رسول الأمة في موضوعات أمثال:-- نزول الوحي، النبوة، صفات النبي الجسدية والأخلاقية، زيجاته، معاركه ضد يهود المدينة، مكانة الأمام علي وآل بيت الرسول، عملية جمع القرآن الكريم والحديث الشريف، موقف النبي من تدوين الحديث في حياته وغير ذلك في الكثير من المجالات البالغة الأهمية في تاريخ السيرة النبوية وتاريخ القرن الأول للهجرة. عندئذ تتكرّر الأفكار والتفسيرات والمتعصبة عند المستشرقين بفعل هذا العامل من الركون كلياً الى الأفكار الجاهزة السابقة دون وعي أو دون متابعة دقيقة بعيدا عن أي جهد في تحقيق حصيف للمصادر الأساس التي جاء فيها مثل تلك المرويّات أو التدقيق في مدى صحة أسانيدها أو مدى صحة محتوياتها. والمستشرقون القدامى في الغالب يستندون الى مصادر محدودة ومعينة أو الى روايات شإذة ومعدودة سبق أن حقّقت في القرن السابع عشر للميلاد وظلّت دون غيرها تمثّل المكتبة الوحيدة لدراساتهم. في الوقت الذي تمّ فيه العثور على مخطوطات ومصادر إسلامية أكثر أهمية من حيث علاقتها بالموضوع تحت البحث وكذلك من حيث زمن تأليفها.

٣- والأكثر أهمية في مسألة مناقشة موارد الروايات التي أدّت دورا أساسيا في وصول المستشرقين الى استنتاجات ربما تكون غير صحيحة أو غير موضوعية، وأقصد

هاهناموارد الروايات التاريخية. إذ قد يجد المتتّبع بأن سلسلة أسانيد الرواة في هذه الرواية أو تلك إنما يشوبها الضعف أو الإرسال أو بكونها سلسلة إسناد معضل أو سلسلة إسناد أحد الرواة البارزين فيها كذّاب أو غير ثقة أو وضّاع. وفي حالات يكون سند هذه الرواية المعتمدة من المستشرق غير متواتر أو تكون أحادية السند أو مقطوعة السند أو أن تكون ثقة بغير نفسها، أو أنها لا تصل في سندها الى الحلقة الأساس في الحديث الشريف والرواية التاريخية. جميع هذه الإستفهامات والإعتبارات وغيرها مهمة جدا ؛ وربما تخفى على المستشرق بقصد أو بدونه، لكنها كحال بحثية تتبلّور وتتطّور الى رأي وأحيانا الى نظرية تبقى راسخة ودائمة التكرار والأستشهاد بها. وهو أمر ملاحظ كثيرا عند المستشرقين وغيرهم من الباحثين غير المدقّقين في ظروف والنسيج الداخلي للرواية التاريخية.

٤- وواقع الحال فما تمّ إنجازه من دراسات باللغة العربية يعوزه الدقّة ويرجع ذلك الى أهمالها معيار التحقيق في النصوص التاريخية ولعله ـ وهو الأكثر خطورة ـ عدم اعتمادها على المرويات الأساس والأصلية من أجل الوقوف على صحّة مزاعم وادّعاءات هذا المستشرق أو تفسيراته. وكذلك فالدراسات العربية الحديثة ـ إن صحّ وصفها بالدراسات العلمية ـ تلجأ مع كلّ الأسف في كثير من الأحايين الى الإستناد الى النصوص الإستشراقية المترجمة الى اللغة العربية فقط وتهمل كليّا الرجوع الى الأصول الإستشراقية بلغاتها الأصلية التي كتبت بها، ويعدّ هذا نقصا واضحا وخطيرا ولاسيما في المسائل الساخنة في تاريخ السيرة النبوية. إذ تكشّف لنا في أثناء البحث تصرف محتمل من المترجم وهو تصرف ذاتي في ترجمته بعض الكلمات والعبارات الواردة في أصل لغة المستشرق، وفي أحيان أخرى وبسبب عوامل ضاغطة كأن تكون مذهبية أو دينية أو سياسية قد يلجأ المترجم ـ أي مترجم ـ الى حذف أو بتر أو إغفال فكرة ما أو أفكار ينصّ عليها المستشرق لأهميتها من زاويته وموقفه ووجهة نظره. وفي أحيان ربما يهمل المترجم ترجمة هذه الأفكار لخطورتها أو لتطرفها أو لحساسيتها الشديدة من وجهة نظر المترجم طبعا. فهذه الخطورة أو الحساسية قد تدفعه الى عدم ترجمتها. وبغية أن تكون الدراسة رزينة ودقيقة، وأن تكون مواقفنا من هذا المستشرق أو ذلك الرأي الإستشراقي صيحة في الترجمة وموضوعية، علينا دراسة النصوص الإستشراقية القديمة من أصولها الحقيقية وذلك لإظهار زيفها أو موثوقيتها في هذا الإستنتاج أو خلافه بطلان ذلك التفسير الذي توصّل اليه المستشرق. وهي حال جديّة

وفي غاية الأهمية.

ونقص آخر موجود في الدراسات التاريخية العربية المتعلقة بالمستشرقين ذلك المتمثّل بإهمالها التحقّق من الخلفيات التاريخية الأوربية والأمريكية من أجل التدقيق من صحّة وإثر هذا الدافع أو من مجموعة من الوافع المباشرة والأساس التي أدّت دورا ضاغطا في اندفاع المستشرقين البريطانيين أو الأمريكان أو الأسرائيليين الى دراسة حقول معرفية معينة ومحدّدة من التاريخ الإسلامي دون غيرها. فالمستشرقون الألمان قد عنّوا عناية خاصة بدراسة الفرق الإسلامية والفقه الإسلامي والحركات المعارضة في التاريخ الإسلامي. في حين اهتم المستشرقون الفرنسيون في ميدان التطورات الفكرية والثقافية ودراسة التمدن الإسلامي ولاسيما في منطقة شمال أفريقيا والمغرب العربي. وتوجّهت الدراسات البريطانية من بين توّجهاتها دراسة التشيع في إيران والعراق، فضلا عن دراسة الفرق التي خرجت من الخطّ الإمامي الإثي عشري. وكذلك عنايتها بدراسة العقيدة والشريعة في الإسلام وغير ذلك بالنسبة الى المستشرقين الآخرين من دول أخرى. ولهذا السبب أو ذاك قد يصل المتتبع والباحث الى محصّلة مفادها أن هناك تداخلا بين الدوافع أوالبواعث التي شّجعت المستشرقين الى دراسة تراث الشرق. فمن المحتمل أن يكون هذا المستشرق البريطاني قد انطلق في تفسيره من زاوية دينية متشدّدة أو دينية محافظة فاعلة في حركة التبشير. في المقابل قد يكون هناك مستشرق بريطاني آخرينطلق من زاوية ارتباطاته السياسية أو الدبلوماسية في تفسيراته ورؤاه بالنسبة الى مفصل من مفاصل التاريخ الإسلامي. وربما هناك مستشرق بريطاني ثالث متوجه في بحوثه من منطلق علمي في الث والتحري؛ وهكذا هو الحال بالنسبة الى مستشرقين غيرهم من بلدان أخرى.

فدراسة الحركة الإستشراقية في الولايات المتحدة مثلا ينبغي أن يدخل الباحث والمتحري في منهجه البحثي مزيجا أو خليطا من المدخلات والعناصر المتنوعة بحكم تنوّع الجذور الإجتماعية والثقافية والأكثر أهمية الدينية المكوّنة لجموع النازحين والمهاجرين من أوربا وبريطانيا وألمانيا وأسبانيا وأيرلندا الى أمريكا؛ وبكلمة أخرى فإرهاصات الإستشراق الأمريكي كانت سببا حقيقيا لتوجّهات المستشرقين الأوربيين سواء أكان ذلك متمثّلا بالاهتمامات الأوربية الخاصة بهذا المستشرق أو ذاك أم بمجارات الاهتمامات الأوربية المختلفة. ولنضرب مثالا على ذلك في حال المستشرق واشنجتون أرفنج W. Irving فإنه عند مطالعاته لدراسات المستشرقين

البريطانيين الأوائل نظير المستشرق المبشر همفري بريدو وسايمون أوكلي وجورج سيل ؛ وكذلك دراسات المستشرق الألماني غوستاف فايل G. Weil حول (حياة محمد)[1] أو دراسته الأخرى (تاريخ الخلفاء)، بدأ ينجذب نحو دراسة حياة الرسول الأعظم أسوة بدراسة بريدو وأوكلي وجان جانيه وتوماس كارليل وغوستاف فايل وغيرهم. ولهذا سطّر هذا المؤثر واقعيا عندما استقر في أسبانيا ممثلا دبلوماسيا لبلاده. فشرع بإجراء مجموعة من الدراسات التي تظهر مدى إعجابه بالمنجزات الإسلامية في أسبانيا فكتب عن غرناطة وقصر الحمراء والفتوح الإسلامية لأسبانيا. فهو لم يكتب عن بنسلفانيا أو واشنطن مثلا إنمّا عن الحضارة الإسلامية. وانطلاقا من خياله الأدبي وأسلوبه القصصي فقد صار قصر الحمراء هدفا لدراسة خاصة. وكذا الحال في توجّهه للكتابة عن حياة رسول الله؛ فهو هاهنا كان متأثرا بالمؤثرات الأوربية أيضا. إذ اطّلع على مؤلفات معينة قد صنّفت عن سيرة الرسول الكريم من أمثال :- كتاب جان جانيه J. Ganier بالفرنسية وعنوانه (حياة محمد Vie de Mohammed وكتاب بريدو الذي اختار له العنوان The true nature of imposter fully displayed in the life of Mohammet، وكتاب فايل(حياة محمد)[2]. فتأثر أرفنج الكبير بهذه المؤلفات الأوربية التي استندت الى مصادر إسلامية محدودة وقليلة أدّت به الى تكرار المزاعم التي تبنّاها المبشر بريدو وجان جانيه وغيرهم. كذلك علينا أن لا نقلّل من عامل موافقة قصة السيرة النبوية المشّرفة التاريخية ومطابقتها لذوق أرفنج الأدبي وميله الى القصص والمسرحيات بشكل خاص. فقد كان أرفنج قبل ذلك من المهتمين بكتابة مجموعة من قصص الشخصيات الأمريكية بمحتوى يتخلله عنصر الخيال، مع أنه كان يخضع كذلك لطبيعة أسلوبه النقدي والتهكمي عند عرضه شخصيات تلك القصص. وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن جميع هذه المؤثرات والخلفيات القابعة في اللاشعور في عقلية أرفنج قد هيأت توجهه في الكتابة عن سيرة رسول الله؛ فعلينا أن نحسب لهذه المؤثرات حساباتها عند عرض موقفه من السيرة ومن حياة الرسول الخاصة ومن رأيه في موضوع زيجات النبي. زيادة على ذلك فالمستشرقون ولاسيما الأسكتلنديون، ومن بينهم أرفنج الأسكتلندي الجذور، أمثال توماس كارليل ووليم موير ومونتغمري وات قد انجذبوا ـ بدافع قومي ـ الى تمجيد البطولة السياسية في تاريخ أسكتلنده في علاقتها ببريطانيا،

(1) Pierre,Irving M.The Life of Washinton Irving (Butnam,1863) P.348-349.

(2) See Ibid. P.349,355-357.

الى اختيار شخصية رسول الله وسيرته التي تكشف تاريخيا عن أمانته ومصداقيته وصدق دعوته ضدّا بالديانة الوثنية وضدّا بالجاهلية وفي عدم رضوخه للتحديات الإجتماعية والسياسية التي مارسها المجتمع الكافر الوثني، مجتمع قريش المتنفّذ في مكة. وكذلك وصف إرادته الصلبة وعزمه الراسخ الذي لم يعرف التعب والكلل في سبيل نشر رسالة الإسلام باختيار من العناية الآلهية. وهذا دون أدنى شك يعدّ عنصرا مهما آخر يضاف الى المؤثرات السابقة الأخرى في مدى تفاعل أرفنج المولود في نيويورك ومن أب وأم أسكتلنديين مهاجرين الى أمريكا عام١٧٦٣[١].

فالخلاصة أنه من الضروري جدا للباحثين العرب والمسلمين إذا ما أرادوا التخطيط أو الشروع في دراسة الحركة الإستشراقية - إن كانت على هيأة مدرسة واحدة أو تفسير إستشراقي عام أو مجموعة من المدارس الإستشراقية - الأخذ بنظر الإعتبار الحقبة التاريخية التي تمحورت حولها وتركّزت فيها مساهمات هذه المدرسة أو تلك؛ فضلا عن التطورات الثقافية والسياسية والدينية التي ربما أدّت دورا مهما في تسيير وتوجيه هذه الدراسات. فمثلا كانت كلّ من بريطانيا وفرنسا من القوى الإستعمارية القديمة الكبرى التي جدّت في التغلغل في الشرق بهدف السيطرة والإستحواذ، فعلى هذا الأساس تكون توجهات مستشرقيها أو ميادين اهتماماتهم مرتبطة بدرجة أو أخرى بهذه الخارطة السياسية الواسعة من جهة أو الضيقة، ولذلك وصفت تلك الدراسات بالعمق والتنوع. في الوقت الذي نشهد فيه نشاطات الإرساليات التبشيرية الأمريكية في مدن ومناطق مختلفة من الشرق الأوسط ترجع بصورة رئيسة الى ما تميّز به المشروع السياسي الأمريكي في الربع الأول من القرن التاسع عشر. كان المشروع آنذاك ضيقا سياسيا فلم تكن الخارطة السياسية الأمريكية أو بالأحرى خارطة الأطماع الأمريكية واسعة بل خلاف ذلك كانت أمريكا سياسيا تركّز على الداخل الأمريكي، فضلا عن أنها كانت منشغلة في التنمية الصناعية والتجارية والأمنية بغية إقرار الأوضاع الداخلية المرتبكة على إثر السنين الفاصلة من الحروب العنصرية الدموية والضروس[٢].

---

(1) See (Irving) in Encyclopedia Brittanica,Volume XII. P. 691. Stanley T. William;The Life of Washington (New York,1973) Pp. 215-2177.

(٢) ينظر ويتني؛ فرانسيس: موجز التاريخ الأمريكي (القاهرة١٩٦٤)، صفحة ٩-١٠.

الفصل الثاني

إشكاليات ماثلة بشأن الإستشراق والمستشرقين
وحلولها مترجحة بين الوضوح والغموض

المبحث الأول

إشكالية المصطلح :

منذ مطلع القرن العشرين صار مصطلح الإستشراق والمستشرقين معروفاً ومألوفاً بين أوساط المثقفين العرب والمسلمين ـ ولاسيما المثقفين المصريين ـ واستمر يؤدي بفاعلية الدور الإصطلاحي واللغوي نفسه حتى زماننا هذا. وكان في أحيان كثيرة متداخلاً مع مصطلح آخر يقارب في زمن ظهوره مصطلخ الإستشراق زماننا ومفهوماً ألا وهو الاستّعراب Arabization والمستعربون .Arabists ولكن هذا الاستعمال الأخير بقي محدود الحركة ولم يزاحم في حجم استعماله ذلك المصطلح الذي تعوّدت ذاكرتنا على ذكره، أي الإستشراق. ولعل من الملائم هنا التلميح إلى أن المستشرق (الاسم) والمستشرقون ومصدرهما الإستشراق كانا منذ الولادة مترابطين بارتباط المصطلح. فإن كان الباحث أو المتتبع يبغي الإشارة إلى الظاهرة أو لنقل الحركة أو الإتجاه فعندئذ يبين هذه الرغبة بتسمية الإستشراق، في الوقت نفسه إن أراد بتسميته لهذا العالم أو لمجموعة من العلماء الغربيين فيشير إلى ذلك المفهوم بتسمية (المستشرق والجمع المستشرقون). أما بشأن المصطلح الثاني (الإستعراب) فتتحدّد المساحة الزمانية لاستعماله بتلك الحركة أو الإتجاه المتضمن الحركة المعنية باللغة العربية أو بالأدب العربي بما يفهم منه المستعرب هو العالم الأجنبي (غير العربي) الذي له معرفة عملية باللغة العربية حصراً والمهتم بدراسة العرب وآدابهم وحضارتهم ومجتمعهم. وبهذا يشير إلى هذا العالم أو ذاك العارف باللغة العربية والمهتم بآدابها بالمستعرب Mozarabes (الجمع المستعربون). وفي هذا المجال يجب علينا الأستفهام عن ما إذا كان لهذا المصطلح أية علاقة بما ساد في أسبانيا (الأندلس)، ولاسيما بعد أفول الدولة العربية الإسلامية وخلال حركة الاسترداد Reconquesta المسيحية للأراضي التي ظلّت لقرون عديدة تحت السيادة العربية وتحت هيمنة ونفوذ الحضارة الإسلامية. إذ تردّد مصطلح (المستعربون) وكأنه يشير إلى أولئك الناس الذين بقوا محافظين على معرفتهم بالعربية وبذخائر الفكر العربي الإسلامي في الأدب والشعر والفن وما إلى ذلك من ميادين معرفية تمتّ بصلة وطيدة بتاريخ العرب المسلمين في الأندلس. فالتعصب المسيحي واللاتسامح مع المسلمين قد أدّى إلى إقصاء من تبقى من المسلمين في أسبانيا وهم الموريسكيون .Moriscos فالمستعربون في الأندلس هم المسيحيون الذين كانوا يعرفون اللغة العربية قبالة ما كان من المسلمين الأسبان الذين

عرفوا بالمولدين.

ومما له علاقة بما أسلفنا يظهر أن استخدام المصطلح Arabists المستعربون قد ابتدعه الغربيون وهم يدرسون ويعرّفون الأوائل من المستشرقين أو بالأحرى من الذين كانوا معنيين بالتراث العربي الإسلامي. ويلاحظ هنا استخدام البروفسور برنارد لويس B.Lewis للمصطلح في كتابه المترجم إلى اللغة العربية بعنوان (المساهمون البريطانيون في الدراسات العربية). وبناء على ذلك فإن المعادلة بين المستشرق والمستعرب وبين الإستشراق والاستعراب بحاجة إلى وقفة وتصحيح وتمييز. بمعنى أنه ليس صحيحاً دائماً أن يكون كلّ مستشرق هو مستعرب والضد صحيح أيضاً، وهو أمر سوف نوضحه لاحقاً. فضلاً عن أن المستعربين كما ذكرنا مصطلح خاص قد استخدم في الأندلس بعد عملية الاسترداد المسيحي Christain Reconquest للإشارة إلى Mozarbe أي المسيحيون الذين كانوا يعرفون العربية[1].

ومع ذلك فالقول بأن الإستشراق والمستشرقين مصطلح قد ابتكرته أو ابتدعته العقلية العربية في أواخر القرن التاسع عشر أو خلال أوائل القرن العشرين قد يبدو متضارباً ومتناقضاً للحقيقة التي عبّرت عنها المعاجم (القواميس) اللغوية البريطانية القديمة.فقد سلّطت هذه القواميس ضوءاً واضحاً ومهماً جداً في هذا الباب. فاعتماداً على قاموس كاسيل Cassell الجديد الذي حقّقه أيرنست بيكر Ernest A. Baker الطبعة الخامسة في سنة ١٩٢٦ فإن Orientalism واسم الفاعل Orienlalist هما مصطلحان يشير مدلولهما إلى الشرق، وأن Orientalism هو مصطلح مميّز أو أسلوب Idom أو عادة أو تقليد خاص Custom بالشرق[2]. فضلاً عن أنه يعني المعرفة باللغات الشرقية والأدب الشرقي

Knowledge of Oriental Languages and Literature.

ويتكرر المفهوم نفسه تقريباً في قاموس ويبستر Webster الدولي الجديد Webster's Third New International من تأليف مريم ويبستر Merriam Webster (نسخة

(1) (Mozarob) in Encyclopedia of Islam (New Edition). F.J. Simonet;-: Histoire de las Mozarabes de Espana (Madrid 1903); (Al - Andalus) in Encycloped in of Islam (New Edition) by J.D. Latham Volume I p. 491.

(2) See Ernest A. Baker (Editor), Cassell's New English Dictionary (5thedition, 1926) p. 1011.

(Copywright سنة ١٩٨١[1]، إذ ورد فيه إن Orientalism يعني إما تقليد أو طقس Custom إو صفة مميّزة .Traitوأما كلمة Orientalist فيقصد بها العالم المتخصّص في المواضع والميادين الشرقية Specialist in Oriental Subjects وتعني أيضاً العالم المتميّز أو المثقف العالي الثقافة.

وينفرد قاموس أكسفورد باللغة الإنجليزية بأدلاء توضيحات وأفكار أكثر تفصيلاً وأهمية، فيشير إلى أن Orientalism معناها أسلوب في الكتابة أو صفه شرقية مميّزة أو خاصة.

Oriental Character Style or Quality.

وكذلك يعني مجموعة خصائص أو صيّغ أو أساليب في التعبير والتفكير أو أزياء وأنماط وما إلى ذلك من مترادفات خاصة بالشعوب الشرقية ويضاف (S) في آخرها للدلالة على الجمع Orientalisms فيكون معناها سمة مميّزة أو ميزة خاصة Trait أو تعبير اصطلاحي .idom والقاموس يقدّم تعريفاً آخر أكثر وضوحاً وتاريخية فهو يعني :-

١- البحث الشرقي أو الثقافة الشرقية

Oriental Scholarship

٢- أو المعرفة باللغات الشرقية

Konwledge of Eastern Languages

أما بخصوص تعريف مصطلح Orientalist فإن القاموس يدلي بعدّة أفكار ومعانٍ منها[2] :-

١- المقصود به عضو من أعضاء الكنيسة اليونانية أو الشرقية.

٢- أو يقصد به الشخص الذي يمتلك حذاقة وبراعة Subtle أو عبقرية A Genius

(1) Merriam Webster; Webster's Third New International Chicago (Copyright) 1981, Volume 2 p. 1591.

(2) The Oxfotd Englisg Dictionary (Oxford) the clarendon press, copy reprinte 1961 (Great Britain Volume 7 p. 200).

وكذلك تشير إلى سمة فوق ـ طبيعية أكثر ممّا يوصف به اليوناني. Sabtle.

٣- أويقصد به الشخص المتضلع في ميدان اللغات الشرقية والأدب الشرقي One Versed in Oriental Languages and Literature[١]

وفي الطبعة الثانية لقاموس ويبستر الدولي المطبوع في الولايات المتحدة الأمريكية اختلافات بسيطة موازنة بالتفسير السابق الذي ورد في القاموس نفسه المشار إليه آنفا. فمصطلح Orientalism يتضمن ثلاثة معاني:-

1- Any trait, style, custom and expression etc, peculair oriental people.

وهذا التعريف نفسه الذي سبق ترجمته من القاموس نفسه.

2- Knowledge or use of Oriental Languages, history and others.

وفي هذا التحديد إشارة مهمة جديدة لم ترد سابقاً وهي المعرفة باللغات الشرقية والتاريخ الشرقي النظرية منها والعملية.

3- Imitation or assimilation of that which is oriental especially in religious or philosophical thonght or in art

وفي هذا التعريف عناصر جديدة فإنه يعني محاكاة أو تقليد أو تمثيل شرقي ولا سيما بأمور الفكر الديني والفلسفي وكذلك في الفن[٢].

أما بشأن معنى Orientalist فإن قاموس ويبستر يكرّر ما سبق ذكره أي المقصود به الشخص المتضلع في اللغات الشرقية والأدب الشرقي.

ولمحاولة الموازنة بين الفهم الإنجليزي لهذه المصطلحات وبين الفهم الفرنسي فقد تمّت مراجعة القاموس الفرنسي فاتّضح أن مصطلح Orientalist يشير الى الجغرافية أي إلى Orient[٣] الشرق. وهو يعني اللغات الشرقية كالعبرية والكلدانية والسريانية والعربية.

---

(1) Ibid.,

(2) Webster's New International Dictionary (2 nd edition USA Volume z p. 1720).

(3) Le Dictionnaire d'Antoine Fureliere, Paris 1978, Tome 2, article (ORI).

وفي قاموس كاسيل للألمانية والإنجليزية فإننا لم نجد توضيحاً لمصطلح Orientalism غر أن هناك توضيحاً لكلمة Orient بمعنى Aufgehend أو أراضي الشرق.

Das Morgen lan des Orient

أو أن معناه يعادل Osten و Morgen بمعنى الشرق ويقابل مصطلح Orientalist باللغة الألمانية كلمة Orientierung أو Ortung[1].

ولا توجد هناك إشارة في هذه التعبيرات تشير إلى الإستشراق Orientalism، علماً بأن الإشارة إلى المستشرق يقصد به الشخص المهتم بالكتابة عن الشرق.

فهل يمكننا الإنتفاع من هذه التعريفات والتوصيفات اللغوية للإستشراق Orientalism في معرفة وتحديد مدى التوسع والإنتشار في استعمال المصطلح في أوربا؟ وهل هذا يعني في بداية الأمر أن المصطلح كان من حيث الأصل والتجذير التاريخي مصطلحاً أوربياً أم أن الشرقيين - من الباحثين العرب والمسلمين أدباء أو مؤرخين أو فنانين - هم الذين ظلّوا يجهدون أنفسهم في إشاعة استعمال المصطلح؟ تماما كالحال التي ساد فيها مصطلح الحروب الصليبية The Crusades من قبل العلماء ورجال الكنيسة الغربيين، إلى درجة أضحى وكأنه مصطلح عربي إسلامي. في الوقت الذي لم يستعمله المؤرخون المسلمون سواء أولئك ممن عاصر تلك الحروب أو الذين عاشوا بعدها. وكان المصطلح موجوداً حصراً في أوربا الوسطى، أسبانيا وإيطاليا وفرنسا وأنجلترا، وذلك لأن الحروب قد انطلقت منها، فضلاً عما كان سائداً حسب اعتقاد مؤججيها بأن هدفها إستعادة أرض الصليب (القدس) من أيدي المسلمين (الكفار في نظرهم) وتحريرها والسيادة والهيمنة عليها. فالمؤرخون المسلمون الروّاد آنذاك إنما عرّفوا تلك الحروب بحروب الفرنج ولم يربطوها بأي فكرة تلمّح إلى الصليب، لأن الأراضي التي استلبها الفرنج بحجّة الصليب كانت في واقع الأمر أراضي إسلامية. وهنا يتبين من التوصيفات والتعريفات القاموسية المذكورة آنفا أن مصطلح Orientalism يعني في العادة سمة أو عادّة أو تعبير إصطلاحي خاص بالشعوب الشرقية، أو حسب أفضل التوضيحات يقصد به معرفة اللغات الشرقية والأدب الشرقي والتاريخ الشرقي واستخدام هذه المعارف عملياً. وواقع الحال فإن

---

(1) Ibid

هذه التعريفات وتشمل جميع أطرافها المتعددة لا تصلح أن تعبّر عن المصطلح المتعارف عليه الآن وسابقاً بين أوساط المثقفين العرب والمسلمين بما يعني ظاهرة أو حركة أو مدرسة أو دائرة كما هو مبيّن آنفا.

ومن الجانب الآخر فإن تعبير Orientalist (المستشرق) يبدو أنه كان أكثر قرباً ومباشرة ووضوحاً من التحديدات القاموسية الأخرى. والمقصود به ذلك العالم المتضلع باللغات الشرقية وبالأدب الشرقي وبالتاريخ الشرقي. آخذين بنظر الاهتمام والملاحظة ما أورده قاموس أكسفورد عن الإستشراق (أي Orientalism) بأنه الثقافة الشرقية أو البحث في القضايا الخاصة بالشرق. وهو أيضاً أقرب إلى المفهوم المتداول والمتعارف عليه بيننا في الوقت الحاضر.

فإن طبقّنا هذه الأفكار والآراء على المعنى المتداول عند الغربيين، لا بالنسبة إلى الباحثين الشرقيين، وهم المعنيّون بدراسة الشرق وأدبه وتراثه وتاريخه وحضارته، نخرج في نهاية المطاف بنتائج مهمة هي:

١- أكثر المستشرقين الأوربيين لا يصرّحون في كتاباتهم أو في دراساتهم بشأن الإستشراق إلّا في النادر، وهم يفضّلون الإشارة إليه بصيّغ وعنوانات أخرى نظير:- الدراسات العربية الإسلامية، أو كما عبّر عنه في القسم الثاني من كتاب(مؤرخو الشرق الأوسط) بمصطلح (الكتابة التاريخية الأوربية (وبضمنها الكتابة الروسية) عن الشرقين الأوسط والأدنى). أو استعمال التدوين التاريخي السوفيتي عن الشرق الإسلامي.

ولكن هؤلاء العلماء الغربيين يؤكّدون استعمال تعبير المستشرقين Orientalists الأوربيين كالحال التي كرّرها البروفسور الألماني فوك J.W.Fuck في بحثه القيم. والبروفسور فوك هو أستاذ الدراسات الإسلامية وفقه اللغة السامية في جامعة مارتن لوثر (هاله) آنذاك. فهو في بحثه (الإسلام كمشكلة تاريخية في التدوين التاريخي الأوربي منذ ١٨٠٠م) نراه وكأنه يتجنّب استعمال تعبير Orientalists في بحثه المنشور في ستينيات القرن العشرين. إذ يذكر في الأسطّر الأولىٰ من بحثه قائلاً:- ((إن أدب التاريخ الإسلامي الذي ظهر خلال القرن والنصف الأخير في اللغات الأوربية خارج الولايات المتحدة والإتحاد السوفيتي كان أدباً (هنا بمعنى مصادر) جمّاً وغزيراً ومتنوعاً، لهذا فإن مسحاً مجرّداً وبسيطاً له ما هو إلا عمل صعب وأبعد بكثير عن

نطاق هذا البحث))[١]. ويستمر المستشرق فوك في تجنّبه أو إحجامه عن ذكر المصطلح في بحثه؛ في الوقت الذي يركّز فيه على المستشرقين الأوربيين Orientalists وعلى المؤرخين من غير المستشرقين Non Orientalists Historians، فضلاً عن هذا فإن محققي كتاب (مؤرخو الشرق الأوسط) [البروفسور برنارد لويس والبروفسور هولت) قد تحاشيا أيضاً ذكرتعبير Orientalism في حين كرّرا من استعمال تعبير Western Orientalists.

زيادة على ذلك فإن أحدى مقررات المؤتمر (أقصد مؤتمر مؤرخي الشرق الأوسط) وأقصد به المقترح الخامس قد تضمن مصطلحاً أو بناءاً جديداً، أحسبه أيضاً محاولة من المؤتمرين للأبتعاد أو بالأحرى لتجنّب استعمال مصطلح Orientalism باستعمال مصطلح آخر بديل وهوWesternization (ربما يقصد به التغريب الثقافي)[٢].

٢- وبعض الدراسات الغربية ولاسيما دراسة المستشرق برنارد لويس B.Lewis هي بعنوان (المساهمون البريطانيون في الدراسات العربية) أي Contributors وليس Orientalists وغير واضح السبب الذي جعل هؤلاء العلماء يتحاشون ذكر المستشرقين البريطانيين. لذلك أحلّ البروفسور لويس تعبير (المساهمون)، وكأنه كان يهدف إلى حصر المساهمات البريطانية التي ليست بالضرورة جميعها مساهمات للمستشرقين؛ إنّما هناك مساهمات لأدباء وفنانين ومستعربين وما إلى ذلك من تعبيرات قد استخدمها العلماء الغربيون للدلالة على الإستشراق Orientalism دون أن يذكروا المصطلح نفسه.

٣- وعندما نشر البروفسور سعيد كتابه (الإستشراق Orientalism) أثار ضجة وردود فعل كثيرة بين مؤيد للأفكار الواردة فيه ومعارض لها، وكان البروفسور برنارد لويس واحداً من أولئك العلماء الغربيين (كان لويس حينها في أمريكا) الذين اشتركوا في ذلك الجدل؛ وممّن ردَّ على الكتاب وعلى آراء سعيد ردّاً سلبياً معتمداً على أدائه الأساس، التاريخ والدور البارز في حركة الإستشراق بوصفه من المستشرقين المخضرمين. وممّا أورده في مناقشاته فكرة مهمة وهي:- إن المستشرقن قرروا فآخر مؤتمر لهم عقد في باريس عام ١٩٧٣، ما عدا أولئك الذين يمثّلون الكتلة الشرقية

(1) See Fuck "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800" in Historians of the Middle East, ed. By B.Lewis and P.M.Holt (Oxford University Press, Reprinted 1964) p. 303.

(2) Ibid.,p. 19.

السوفيتية والدول الإشتراكية، التوقّف عن استعمال التعبير (المستشرقون Orientalists). وكان هدف المؤتمر هذا الإحتفال بالذكرى المئوية للمؤتمرات الإستشراقية. وقد أعلن فيه المجتمعون أن التسمية قد استنفذت أغراضها وحقّقت دوافعها وبواعثها وأن المؤتمرات الإستشراقية لم تعد مجدية بعد أن تحققت الأهداف في الكتابة عن تاريخ الإسلام والشرق وحضارته على وفق منهج أو مناهج قد رسمت بجديّة ومثابرة عبر مسيرة طويلة إستغرقت قرناً من الزمان. وأن المصطلح صار في نظر علماء الشرق وكأنه شتيمة ومثلبة، فلماذا يدرس الشرق ويحمل مصطلحاً يدل عليه. لذلك أجمع المؤتمرون، عدا الوفد السوفيتي الذي دافع بقوة عن ضرورة الإبقاء على التسمية (الإستشراق والمستشرقون) لأنه ـ وحسب رأيهم ـ يعدُّ مجالاً مهماً في التخصّص والبحث وإلى حدّ ما مجالًا لطلب العلم، واستبدلوا التعبير بعنوان آخر لا يخلو من أهمية في رسم هدف المستشرقين، إذ اتفقوا على تسميته بعنوان (المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية في آسيا وأفريقيا الشرقية). والعنوان الجديد يظهر منعطفاً جديداً يساير التبدلات والتحولات في المواقف السياسية التي بدت آثارها واضحة في آسيا عموماً وأفريقيا الشمالية والشرقية بشكل خاص.فهل يدلّ ذلك على أن العلماء الغربيين قد فعلوا ما سبق أن أتخّذه مؤتمرهم في عام ١٩٧٣ من قرار يقضي بالتوقف عن استعماله في الإبستمولوجيا الغربية.مع أنه احتمال غير وارد تماما ذلك أن هؤلاء العلماء المؤتمرين قد تجنّبوا استعماله قبل قرار المؤتمر هذا.

٤- فضلاً عن ذلك فإن هناك مسألة أخرى بالغة الأهمية ألا وهي أن قاموس أكسفورد المطبوع في مطبعة كليرندون في أكسفورد[1] The Oxford Englhsh Dhctionary the Clarendon Press قد أشار إلى عنوان المؤتمر الذي انعقد في فلورنسا عام ١٨٧٩ أي بعد ست سنوات من تاريخ إنعقاد أول مؤتمر لا يتضمن تعبير الإستشراق Orientalism، إنما سمي بعنوان آخر هو (مؤتمر المستشرقين في فلورنسا The Congress of Orientalists) أي بالمعنى نفسه الذي فسّره القاموس للتعبير عن المستشرق بأنه العالم المتضلع باللغات الشرقية والأدب والتاريخ الشرقين)[2].

لذلك بالإمكان الوصول إلى القول بأن استخدامنا ـ نحن العرب والمسلمين ـ

(1) The Congress of Orientalists at Florence (Oxford the Clarendon Press), Volume 7 p. 200)

(2) Ibid.,

لتعبير الإستشراق Orientalism قد يتضمّن خللاً فكرياً ولغوياً وتاريخياً، والأفضل الإبقاء على التسميات التي فضّلها أصحاب التخصّص نفسه وعلماء الإستشراق الأوربي أي إما :-

١- الدراسات العربية والإسلامية في مؤلفات الغربيين.

٢- أو وجهة نظر أو موقف الغربيين في الدراسات العربية الإسلامية.

٣- أو المستشرقون البريطانيون أو المستشرقون الفرنسيون أو المستشرقون الأمريكان .. وهكذا.

٤- أو إسهام المستشرقين الألمان.. وهكذا بالنسبة إلى الآخرين.

٥- أو المستشرقون الغربيون.

٦- أو المؤرخون المستشرقون قبالة مصطلح (المؤرخون الغربيون من غير المستشرقين Non - Orientalists).

والنقطة الأخيرة تستحق منّا الوقوف والتعقيب، فاعتماداً على الملاحظات التي أبداها المستشرق الألماني فوك في بحثه القيم المشار إليه آنفا (الإسلام كمشكلة تاريخية في التدوين التاريخي الأوربي منذ ١٨٠٠)[1]. فعند ابتداء حديثه في بحثه قد ميّز بين صنفين من المستشرقين الأوربيين :- الصنف الأول وهم المستشرقون الأوربيون. أما الصنف الثاني فأطلق عليهم تسمية المؤرخين من غير المستشرقين. وهو يعني، على وفق منهجه ووجهة نظره بوصفه أستاذ الدراسات الإسلامية ودراسات فقه اللغة السامية، إذ من غير الصائب تسمية المؤرخين الأوربيين ولاسيما المعنيين منهم والمهتمين بدراسة التاريخ الإسلامي وحضارته بالمستشرقين هذا هو رأيه فلماذا؟. وحسبما أعتقد فإنه خطأ شائع بين أوساط باحثينا العرب المسلمين، فإنهم بالفعل دأبوا على إطلاق تعبير (مستشرق) على أي مؤرخ أوربي أو أمريكي أو غيرهما طالما وقف على مسألة أو موضوع يتعلق بتاريخ السيرة النبوية مثلاً أو لها علاقة بالتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية. وهذا المفهوم حسب رؤية المستشرق فوك فيه وجهة نظر. إذ أشار فوك إلى هذه المسألة بقول نصّ ترجمته :- ولكن المؤرخين من غير

(1) Fuck, p. 303.

المستشرقين لهم العذر أيضاً خلال دراساتهم التي كرسّوا اهتماما ملحوظاً إزاء الإسلام أو على الأقل إزاء الصراعات والنزاعات المسلّحة مع الغرب. ولمّا كان هؤلاء العلماء لا يمتلكون مصادر إسلامية، فإنهم لذلك يكتفون بالاعتماد على عدد ضئيل جداً من المصادر المنشورة التي سبقت الإشارة إليها. وهناك عدد من المستعربين Arabists قد قدّموا وعرضوا نتائج دراساتهم إلى دائرة واسعة من القرّاء[١]. وهكذا هو الحال في يومنا هذا إذن فمعالجة أو دراسة الإسلام والتاريخ الإسلامي من قبل غير المستشرقين (وهؤلاء بالطبع غير مسؤولين عن الخطأ أو الأخطاء في دراساتهم) لا يمتّون بأي علاقة أو صلة بالحال الراهنة في البحث عن الإسلام وتاريخه، لأن جهدهم يستند بشكل كبير الى معلومات قديمة .Outdated فضلا عن فإن هذا العجز أو النقص في دراساتهم يتجلى بوضوح في الاتجاهات والدوافع التي تكشفها هذه المرويّات أو المؤلفات المعتمدة. وقد مثّل البروفسور فوك على قوله هذا بعدد من الإستشهادات والأمثلة من أسماء المؤرخين الأوربيين من غير المستشرقين، ونعدّهم ـ نحن العرب ـ من بين المستشرقين نظير:- فوْن رانكه I.VON Ranke أحد آباء ـ على حدّ وصف فوك ـ الدراسات النقدية للتاريخ فقد عالج الإسلام في كتابه بصيغة أنه كان العدو الأكبر Antagonist لأوربا المسيحية[٢]. كذلك الحال بالنسبة الى المؤرخ يعقوب بوركهاردت J.Burckhardt إذ إنه شاطر المؤرخ رانكه في رؤيته العدائية للإسلام في كتابه Historisch Fragmente الذي طبع في بازل Basel وهو يضمّ محاضراته التي قدّمها بين ١٨٤٤ و ١٨٩٣. وأشار فوك أيضاً إلى الدبلوماسي الفرنسي الذي عمل في إيران عدّة مرّات كونت جوبينو Count Gobineu في بحثه باللغة الفرنسية الموسوم بـ(بحث عن الأجناس Eassi sur L'inegalite des races humaines)، وآخرين ممّن نعرّفهم في دراساتنا بالمستشرقين، غير أنهم عند البروفسور فوك هم مؤرخون أوربيون فحسب ولكنهم ليسوا مستشرقين. والبروفسور فوك على حقّ لأن القواميس الأوربية وولاسيما قاموس أكسفورد قد شدّد على تعريف المستشرق Orientalist إنما يقصد به العالم المتضلع بلغات الشرق وأدبه وتاريخه.

ويعّد هذا الخلط والغموض إشكالية حقيقية بالنسبة لنا أيضاً، كما هو مشكلة بالنسبة إلى الأوربيين أنفسهم لأن رانكه وبوركهاردت وجوبينو وآرنست رينان

---

(1) Ibid., p. 306.

(2) Ibid., p. 306-7.

E.Renan وهانس بروتز Hans Prutz وغوستاف لوبون Le Bon الطبيب، إنهم عند من درس المستشرقين وآثارهم ودراساتهم مستشرقون. وعلى سبيل المثال الدراسة القيّمة للأستاذ نجيب العقيقي (المستشرقون) التي ترجمها المستشرق البريطاني دنلوب D.N.Dunlop[1] أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة كمبردج في الستينات بعنوان European Orientalists. فالأرجح وحسب تفسير موقف فوك من هذه الإشكالية التي لم تعالج معالجة علمية بأنه جعل اللغة العربية (اللغات الشرقية في قاموس أكسفورد) العنصر المميّز أو الخطّ العلمي الأحمر الذي يفصل بين المستشرق الأوربي وبين المؤرخ الأوربي، ممّن له علم وتضلّع في اللغة العربية والمصادر الإسلامية من الأوربيين؛ فهو إذن في عداد المستشرقين أما غيره ممّن لا يحسن هاتين الوسيلتين فإنه مؤرخ.

ومن المناسب ذكره أن النقاط التي أثارها بحث البروفسور فوك وبحث المستشرق دنلوب Dunlop[2] موضوعاً آخر يعدّ إشكالية، كما سبق أن وقفنا عليه. فقد أشرنا إلى الصلة بين المستشرق Orientalist والمستعرب Arabist وتوصلنا إلى محصّلة مفادها أن المعادلة بين الإثنين هي غير صحيحة تماما. ومع أن الحال بحسب رأي كلّ من فوك ودنلوب غير ذلك، فالمستشرق فوك مثلاً في الإقتباس المترجم نصّاً آنفا يخصّ المستعربين بكونهم الوسيلة المهمة التي أدّت عملاً بارعاً في ترجمة النصوص الإسلامية أو على وجه الخصوص النصوص العربية إلى لغاتهم الأوربية فاعتمد المؤرخون الأوربيون عليها كما ترجمت أو كما فهمت من قبل هذا المستعرب أو ذاك.ومع أن فوك كان في موضوعه بصدد معالجة عجز المؤرخين الأوربيين المصدري فإن إشارته إلى المستعربين تدعونا إلى القول بأنه قد ميّز بين المستعربين والمستشرقين. نعم فالمستعربون كانوا الواسطة الأساس التي زوّدت المؤرخ الأوربي وغذّته بالمعلومات عن النقاط التي كانت تستهويه من التاريخ الإسلامي تلك التي يصعب عليه - أي على المؤرخ الأوربي - قراءة ومتابعة النصوص العربية، لكنه مع تلك المعرفة الشرقية بالتاريخ والأدب الشرقي لا يعدّ مستشرقاً. فالمستشرق الأوربي يكون - كما أشار القاموس - هو المؤرخ المتضّلع باللغات الشرقية والأدب الشرقي. وأنه

(1) Dunlop, D.N. "Some remarks on Weil's History of the Caliphs" in Lewis and Holt, Historians of the Middle 313.

(2) Ibid., p. 316.

ليس بالضرورة أن يكون مترجماً للنصوص العربية أو الشرقية.

إلا أن تفسير فوك الواضح الجلّي يبدو غير واقعي بالنسبة إلى غيره من المستشرقين، فقد عرض المستشرق دنلوب رأياً معارضاً من حيث الفكرة لرأي دنلوب، ومفاده أن دنلوب يعدّ المستشرق المعروف في مدارس الإستشراق سواء بإنتاجاته العلمية أم بإنجازه الرائع في تأسيس أوّل مركز للدراسات الشرقية اللغوية في باريس وهو سلفستردي ساسي De Sacy ((أول ـ وفي بعض الأحيان ـ أعظم مستعرب أوربي حديث)). وكذلك يعدّ البروفسور دنلوب من جانب آخر المستشرق الفرنسي المعروف جوزيف رينو Joseph Reinaud مستعرباً إذ يصفه بـ (المستعرب الفرنسي)[1].

(1) Ibid., p. 319.

المبحث الثاني

إشكالية الإنتماء الديني والهوية القومية

هناك حالات مثيرة تستفزّنا عند محاولة رسم حدود واضحة بين المستشرقين وغيرهم وعند معالجة مثل هذه الإشكالية والسعي إلى إبداء رأي أو آراء حلول لها. تتعلق الحال الأولى بالمؤرخ اللبناني المسيحي العربي فيليب حتي. فإنه مولود في لبنان وقد نشأ فيها وتعلم ودرس في مدارسها العلمية، وجدّ في التأليف حول لبنان وتاريخ العرب في كتب وبحوث كثيرة. لكنه لسبب أو لآخر، ولعل السبب يتعلق بالفتن المذهبية التي شهدها تاريخ لبنان الحديث والمعاصر أو لعله عامل الشهرة والنفع المادي والمعنوي كان سبباً في هجرته وانتقاله إلى أمريكا مثلما حدث بالنسبة إلى الكثير جداً من اللبنانيين وغير اللبنانيين. والملاحظ أن أمريكا وبريطانيا والدول الأوربية بدوافع سياسية وعلمية ودينية قد فتحت أبواب التجنّس بالجنسية الأمريكية والبريطانية على مصراعيه [فهناك إعلانات مكثّفة في مواقع الإنترنيت لحرية الحصول على الجنسية الأمريكية للجميع ما عدا ربما بعض البلدان كالعراق]. ومهما يكن فقد منح البروفسور حتي الجنسية الأمريكية وظلّ متابعاً دراساته وبحوثه حول التاريخ العربي الإسلامي والحضارة الإسلامية، حتى إنه أسهم ببحوث عن الفرق الإسلامية وعن التشيع الإمامي والتشيع بصورة عامة في دائرة المعارف الكاثوليكية الجديدة المنشورة في أمريكا. المهم كيف نتعامل، نحن طلبة التاريخ الإسلامي - مع بحوثه التي تتضمّن آراء وتفسيرات متأثرة بالعقلية الغربية أو بالتوجه الديني الذي يميل إليه، هل إنها تفسيرات إستشراقية؟ هل هو مستشرق أو مستعرب أو مإذا؟. الواقع أن الباحث في أثناء دراسته التشيع والإستشراق جعله ضمن المستشرقين الأمريكان، فهل هذا صحيح أم أنه يبقى ضمن قائمة المؤرخين العرب اللبنانيين المهاجرين وممّن يعمل في أمريكا؟ آخذين بنظر الإعتبار أنه بعد حصوله على الجنسية الأمريكية حوّل ولاءه الشخصي والمبدئي والسياسي إلى أمريكا ولعله في أحسن الأحوال يذكر لبنانيته شريطة أن لا تتعارض مع أمريكته.

أما الحالة الثانية فهي تلك المتعلقة بالباحث أو الأديب الهندي المسلم سليمان رشدي إذ أثار جدلاً عنيفاً وحدّياً عند نشره كتابه المتضمن تفسيرات ورؤى إستشراقية لا تختلف كثيراً عن تفسيرات كتّاب الحروب الصليبية أو كتّاب الكنيسة بشأن رسول

الله والقرآن الكريم والوحي والتراث الإسلامي في روايته (آيات شيطانية. (Satanic Verses فهو أيضاً مؤلف لعدد من القصص والبحوث حينما كان مستقراً في بلاده وضمن نسيج قوميته، لكنه لسبب أو لآخر ديني أو سياسي أو اهتبال فرصة للعمل أو لكسب الشهرة في بريطانيا فإنه هاجر إلى هذه البلاد وحصل على الجنسية البريطانية. وبقي ملتصقاً بحقل تخصصه في متابعة دراساته وبحوثه باللغة الإنجليزية أو ربما بلغته القومية أيضاً، فكان كتابه حصيلة هذا الإنقلاب في ولائه وانتمائه وجنسيته الجديدة. كيف لنا النظر إلى كتابه هذا أو آرائه هل أنه مستشرق بريطاني في جنسيته وتفسيراته ودراساته أم هندي مسلم؟ وهنا أيضاً فإن الحائز على الجنسية البريطانية عليه أن يغيّر انتماءه نهائياً [ربما كما هو مطبّق في ألمانيا يتنازل أو يحرق جنسيته الأصلية تعبيراً عن الولاء الجديد].

وفي حال أخرى مختلفة تسلّط الضوء على زاوية ثانية في أحد بحوثي. فهناك بحث عن السيد هبة الدين الشهرستاني (قدس الله سره) أحد زعماء الإصلاح في النجف الأشرف. فقد ورد ذكر أحد الألمان وهو هلموت رتر Ritter وكان شاباً في الثلاثينيات ويعمل إما مترجماً أو دليلاً ألمانياً في الجيش العثماني. فكانت له صلات صداقة قوية مع السيد الشهرستاني الذي ـ حسبما يبدو ـ أفاده كثيراً في التعرف على المكتبة الإسلامية والمخطوطات الإسلامية. كان (رتر) شغوفاً بالإطلاع على المخطوطات الإسلامية، وعند متابعتي نشاطات المستشرقين الألمان إكتشفت أن هلموت رتر Hellmot Ritter معروف بإسهامه في تحقيق المخطوطات نظير (فرق الشيعة) للنوبختي و (مقالات الإسلاميين) للأشعري و (أسرار البلاغة) أديد القاهر الجرجاني وأعمال أخرى لها علاقة وطيدة بالتراث الأدبي والتراث اللغوي العربي، ناهيك عن تأليفه كتاب عن التشيع. فهل يعدّ رتر مستشرقاً أم مؤرخاً سياسياً ذلك أن اسمه ورد خلال الحرب العالمية الأولى أم مؤرخاً ألمانياً كان مهتماً بالتراث الإسلامي؟. مع العلم بأنه كان يتقن اللغة العربية والتركية وربما الفارسية.وواقع الحال فقد ضمنّت هلموت رتر ضمن قائمة أسماء المستشرقين الألمان الذين عنوا بدراسة التشيع؛ فضلاً عن دوره في الكتابة عن تاريخ الشرق. فهو قد جمع بين الصفات التي وردت في قاموس أكسفورد في تحديد هوية المستشرق.

وهناك مثال آخر عن نماذج إشكالية الإنتماء والهوية ذلك المتعلق بالمستشرقين المعروفين أو بالمؤرخين الغربيين من غير المستشرقين ممن اعتنق الدين الإسلامي

نظير بكثال، فهو بريطاني المولد والنشأة والتعليم والجنسية. ونظراً لإعجابه بالدين الإسلامي والعقيدة الإسلامية فقد قرّر بمحض إرادته اعتناق الإسلام، وألف المؤلفات التي تحمل آراء وتفسيرات إسلامية وتختلف عن آراء المستشرقين البريطانيين الآخرين، لكنه بقي في بلاده ولم يهاجر إلى أي بلد إسلامي. فهل نعدّ آراءه وتفسيراته ضمن تفسيرات وآراء المستشرقين أم نراه مؤرخاً مسلماً وأن انتماءه إلى الإسلام أكثر من انتمائه الى المسيحية؟ هذه الإشكالية يمكن تطبيقها في حال مستشرقين آخرين في بريطانيا وفرنسا وأمريكا والدانمارك (نظير حال المستشرق الدانمركي بيترسن Petersen مؤلف كتاب (علي ومعاوية، دراسة في نشأة الرواية التاريخية العربية Ali and Muwaiyya).

أدون هذه الملاحظات والحالات بهدف تعزيز وجود إشكالية لم يجد الباحث العربي والمسلم حلّا صائباً مائة في المائة. وهي تواجهه حين يعالج موضوعاً فكرياً لا وصفياً في ميدان الإستشراق والمستشرقين. هي إشكالية بحاجة إلى دراسة وتعقيب لأنها أمثلة منتخبة لا غير، ولعل هناك حالات غيرها كثر لا مجال إلى متابعتها ودراستها بالتفصيل.

إذن فالدراسات الغربية المذكورة آنفاً حول المستشرقين وإسهامهم في الكتابة والدراسة عن التراث الإسلامي تشير إلى مصطلح أو استعمال لتعبير الغربيين والدراسات الأوربية أو الغربية أوالدراسات الأوربية الغربية عن الإسلام والتاريخ الإسلامي. والإقتصارعلى وجهة نظر الغربيين والأوربيين إنّما تشكل إشكالية في فهمنا وموقفنا وتفسيرنا للحركة الإستشراقية. هل أن المستشرقين المتضلعين باللغات الشرقية وبالأدب والتاريخ الشرقي هم غربيون أو أوربيون فحسب؟ أم بسبب كون دراساتهم قد صنّفها المستشرقون الأوربيون كذلك بغية إبراز الدور الذي أدّوه في إسهامهم في حقل الدراسات العربية والإسلامية. وهذا الاستعمال لا يعني أبداً اقتصار أو محدودية نطاق الإستشراق ومفهوميته على أوربا، لأن هناك مؤلفات تشير عنواناتها الى الأدوار التي أدّاها المستشرقون السوفيت أو المستشرقون اليابانيون أو المستشرقون الأمريكان أو المستشرقون الإسرائليون... وهكذا. فالملاحظ أن لكل مدرسة من المدارس الإستشراقية تلك وغيرها إنجازات ودراسات خاصة بها، فضلاً عن أن لكل منها موضوعات أو ميادين لاهتماماتها وإلى قدر ما إتجاهاتها وتفسيراتها وحقول معرفتها في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية. فهل من الدقة وصف المؤرخين الهنود أو

الباكستانيين أو الآسيويين (سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين) ممن تضلّع باللغة العربية أو اللغات الشرقية بأنهم مستشرقون؟ فالباحثون العرب والمسلمون يصنفون المؤرخ الياباني المتخصّص في الإسلام وحضارته مستشرقاً شأنه في ذلك شأن المؤرخ الصيني والهندي المهتم بذات الميدان. وفي حالات أخرى يظهرالتطرف أكثر في تطبيق هذا المصطلح على المؤرخين المسلمين الأتراك أو الباكستانيين أو الهنود، ولاسيما أولئك الذين يحرّرون بحوثهم ودراساتهم باللغات الأجنبية.

والظاهر أن هذا التوجه الموسّع في استعمال تعبير المستشرق هو الذي دفع بالمستشرق دنلوب Dunlop إلى ترجمة عنوان كتاب الأستاذ نجيب العقيقي (المستشرقون) إلى European Orientalists أي المستشرقون الأوربيون.

وترتبط بهذه الإشكالية نقطة أخرى مهمة تلك المتعلقة بالأديان والمذاهب. حقيقة أن الباحثين أو المؤرخين المستشرقين الأوربيين لا يواجهون مثل هذه المسألة؛ ذلك لأنهم يستخدمون مصطلحاً جغرافياً وقومياً أكثر من كونه مذهبياً فيشيرون إلى المؤرخين الأوربيين European Historians أو .Western Historians إلا أن الباحثين الشرقيين، من العرب والمسلمين، يعانون في هذه التسمية نظير المفهوم بشأن المؤرخين الصابئة أو السريّان أو المؤرخين الأقباط أو المؤرخين الأزيديون أو المؤرخين الآثوريين (الآشوريين) من الذين هم متضلّعون باللغة العربية واللغات الشرقية والأدب الشرقي والتاريخ الشرقي؟ فهل ندرج هؤلاء العلماء من تلك المذاهب والأجناس ضمن حقل المستشرقين ام مإذا؟ فإذا ما. دقّقنا وجهة نظر الأوربيين وإشاراتهم إلى إسهامات كتّاب وعلماء من هذه النحل والملل فإنهم يكتفون بالتعبير المحدّد لها، التحديد الرسّي أو المذهبي فيقولون مثلاً (المؤرخ السوري) أي السرياني The Syriac Historian أو المؤرخ الصابئي The Sabian Historian أو المؤرخ القبطي .The Coptic Historian وهكذا الحال بالنسبة إلى المؤرخين العرب والمسلمين أي (المؤرخ العراقي) أو (المؤرخ المصري).. وغير ذلك.

وتنقلنا هذه الإشكالية في الهوية والإنتماء الجنسيّ إلى إشكالية أو صيغة أخرى هي سائدة ومألوفة بين أوساط الباحثين العرب والمسلمين. ففي إحدى الجلسات العلمية ألقى محاضر محاضرة حول دور اليهود في حركة الإستشراق. ولما كان مفهوم الإستشراق وتحديد هوية المستشرق من غيره كان مفهوماً غامضاً أو مشوشاً عند

صاحب المحاضرة لقلّة خبرته ولكونه غير متخصّص في حقل الإستشراق إنما في حقل التاريخ الأوربي (على الرغم من تخرّجه في جامعة عراقية ينقصها المتخصّصون بالتاريخ الأوربي بله باللغة الأوربية) أخذ يربط الإستشراق اليهودي بالتبشير، لذلك فقد عالج المستشرق اليهودي الهنغاري جولدتسيهر تماما مثل معالجته المستشرق البريطاني المبشر مارغليوث، فوصف الإثنين بأنهما مبشرين! كذلك الحال بالنسبة إلى أسماء مستشرقين يهود وغير يهود وكانوا كثر (وقد وردت اسماؤهم في تلك المحاضرة) لكنه وصفهم جميعاً بأنهم مبشرين، يهود وغير يهود. فالمحاضر قد أساء الفهم أو بالأحرى هو يمثّل خطأ شائعا ومألوفا في البحوث العربية ولا سيما العراقية التي تكرّر أدائها من الباحثين الجدد وبين طلبة الدراسات العليا حول الإستشراق (وقد صار موظة علمية بين أوساط الطلبة والباحثين) دون تدقيق أو دون معرفة علمية واضحة وإلا كيف يبشّر المستشرق اليهودي بالمسيحية وهو على ديانة عالمية مغايرة؟ أو كيف يبشّر مبشر كاثوليكي أو بروتستاني بالديانة اليهودية وهو على ديانة مختلفة؟ فهذا المحاضر وغيره من الباحثين الجدد لم يميّزوا بين مهمة المبشر أو بين ديانته، ويرجع سبب هذا الغموض والجهل إلى أنهم قد تلقّنوا خطأ بإن المسشرقين هم مبشرون لا أكثر ولا أقل.

حقيقية أن المذاهب المسيحية الكاثوليكية والبروتستانية والأرثوذكسية والأرمنية تختلف فيما بينها في شرح وتفسير بعض الفروع في الديانة المسيحية غير أنهم جميعاً ينطلقون في التبشير منطلقا متشابها من أجل تحويل المسلمين أو غير المسلمين إلى المسيحية. فالمسيحيون الكاثوليك قد أولوا عناية خاصة بالتبشير بالمسيحية في الوسط العربي والمسلم، وهو أمر يرجع إلى حيثيات وأسّس تاريخية ترتبط بانتصار الإسلام على المسيحية في بلاد الشام ثم تكوّرت الأوضاع إلى حال حرب ونزاع مسلّح بين الإسلام والمسيحية لتتطور الأمور فتتخذ لباساً آخر في النزاع بين الإسلام والغرب. وقد بلغت الأوضاع السيئة أوجّها في العصور الأوربية الوسطى خلال الحروب الصليبية في القرن الحادي عشر والثاني عشر للميلاد لتتكرر ثانية في الأزمنة الراهنة حينما شعر الغرب المسيحي بخطورة نجاحات الثورة الإسلامية في إيران. وفيما يتعلق الأمر بأوربا وأمريكا فقد تسارعت السياسة إلى استخدام وسائل التبشير بذريعة سياسة العولمة والجبروت لضرب الإسلام في مهده. وبالفعل فقد طبّقت أمريكا هذا المخطط بوضع إجراء البعثات التبشيرية وإرسالها إلى مدن مختلفة من الشرق الأوسط موضع

التنفيذ؛ وذلك لانشغالاتها السياسية والإقتصادية الداخلية المتردّية، عندئذ رأت السياسة الأمريكية في البعثات التبشيرية خير وسيلة وعلاج لمشروعها العالمي. فالتبشير هو الوسيلة الأقوى في تلك الحقب من العقد الأوّل من القرن التاسع عشر للميلاد بهدف التوسّع أولاً، ومن ثمّ ضرب الدين الإسلامي في الصميم ثانياً. وقد أدّت هذه السياسة ـ السياسية والتبشيرية ـ إلى خلق حال صراع بين المذهبين الأساسين في المسيحية الأمريكية الكاثوليك من جهة والبروتستانت من الجهة الثانية من أجل الهيّمنة والإنفراد في التبشير في مدن الشرق الأوسط. فتألفت في سنة ١٨٢٠ لجنة باسم اللجنة الأمريكية للإشراف على الإرساليات الأجنبية، واتخذت من جزيرة مالطة مركزاً رئيساً في توزيع المبشرين حسب الخارطة التي رسمتها. كذلك سارعت في تشجيع تأسيس المدارس في سوريا ولبنان، وعملت بجدٍّ على إرساء الجمعية الإستشراقية الأمريكية. من هنا يمكن القول بأن الإرساليات التبشيرية كانت العامل الأوّل والمهم في بناء قاعدة للباحثين المستشرقين وتهيأت لهم فرص تعلّم اللغة العربية واللغات الشرقية والأدب الشرقي وتاريخ المسلمين أمثال المبشر المعروف في التبشير والتأليف صموئيل زويمر Samuel Zewemer وجيمس كانتاين James Cantine وغيرهما. وسارع البروتستانت على تأسيس الكلية السورية البروتستانتية . . . وهكذا بدأ النشاط التبشيري المسيحي البروتستانتي يتسّع في نطاقه إلى مدن العراق ولا سيما بعد اعتراف الإمبراطورية العثمانية بهذا المذهب وبنشاطه التبشيري[1].

أما في أوربا ولاسيما بالنسبة إلى المستشرقين من الجيل الأول في فرنسا وهولندا وبريطانيا فإنهم فعلاً كانوا من القساوسة وانكبوا على دراسة اللغة العربية وتعلّمها وعلى تأليف الكتب التعليمية لتعليم النحو العربي وحقّقوا الدواوين الشعرية ودواوين الشعر الجاهلي أمثال بوستل Postel وسكاليجروأربيانوس Erbenanus وغيرهم ممن أتينا على ذكرهم وذكر إسهاماتهم في فصل من فصول هذا الكتاب، إنهم كانوا يعملون في الكنيسة، غير أن دورهم في الحركة التبشيرية غير ظاهر للعيان.

---

(1) See De Novo, John, A. American Interests and Policies in the Middle East 1900-1939 (USA 1963) P. 14.

وليم أر. بولك: الولايات المتحدة والعالم العربي (ترجمة مركز البحوث والمعلومات) مجلد ١ ص٩٩.

وبقيت مؤثرات المبشرين من القساوسة والرهبّان واضحة في تأليف المؤلفات عن الإسلام والقرآن الكريم والسيرة النبوية الشريفة والأحكام الإسلامية والعقيدة الإسلامية وظلّت ماثلة أيضاً، وإن كانت أقل بكثير مما كان عليه الحال خلال العصور الأوربية الوسطى. وذلك لأن المواقف العلمية لعلماء عصر النهضة الأوربية (أي بعد عصر الكنيسة) وإبان عصر التنوير والحقبة الرومانتيكية كانت مناوئة لتلك المؤلفات التي صنّفت خلال العصر الكنسي والعصر الوسيط، وكانت مناوئة لها من منطلق عقلاني وعلمي بما له صلة بالماضي بعيداً عن فعاليات التبشير، على خلاف ما ساد في أمريكا التي نشطت فيها الحركات التبشيرية في منطقة الشرق الأوسط.

أفلحت أوربا خلال عصر النهضة وما بعدها في الفصل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية، وبذلك وبفضل هذا تحوّل الإتجاه والتفكير فيها نحو العلوم الطبيعية والصناعية والتقدم العلمي والبحث العلمي المتعارض مع مناهج الكنيسة. مع إن الكنيسة ـ أي البابوية الكاثوليكية وزعماء الكنائس الأخرى ـ لم تنسحب نهائياً عن مسرح المؤثرات الضاغطة ولم تتخلَ قطعاً عن أسلوبها المتعصب القائم على التصدي للإسلام ومحاربته سلمياً وإذا ما اقتضت الضرورة عدوانياً مسلحاً. وبعد مناقشات مكثّفة دارت في المؤتمرات التي عقدتها الكنيسة ومع الإعتراف بفشل العمل التبشيري على إثر ما كشفته النتائج بفشل فعالية المبشرين؛ لأنهم لم يفلحوا كثيراً أو بشكل ينسجم مع تكاليف هذه الإرساليات في تنصير المسلمين؛ من هنا توجّهت المشاريع والمخططات إلى تشخيص ورسم مجالات أخرى بديلة عن التبشير بشكل مباشر. وكان من بين هذه المشاريع تشجيع واحتضان الباحثين المسلمين من أساتذة وأكاديميين وأدباء وشعراء وفنانين؛ أولئك الذين لم يتمثّلون تمثّلاً عميقاً بالإسلام والعقيدة الإسلامية، وممّن كشفت فيهم الكنيسية تردّداً وتساهلاً .أو لنقل عقلانية في نظراتهم ومواقفهم من الدين الإسلامي والتراث الإسلامي سواء كانوا في أوربا كمهاجرين أو طلبة في الجامعات الأوربية والأمريكية أو حتى أولئك الذين كانوا في بلدانهم ممن عاشوا أسوأ حالات الفقر والجهل بفعل حكوماتهم الظالمة والغاشمة. فرأى رجال الكنيسة أو حتى السياسيون المتدينون أن هذه الزمر من المسلمين تعدّ صيداً سميناً ووسيلة في غاية الأهمية بالنسبة إلى الكنيسة والسياسات الأوربية والأمريكية موازنة بعمليات التبشير وإرسال الإرساليات وهو العمل الذي اثبت عجزه في تحقيق مشاريع دينية طموحة في ضرب الإسلام من داخله. ولتنفيذ فقرات هذا المشروع تقربوا إلى

هؤلاء الضعفاء ومالوا إليهم ومنحوهم الدعم المادي والمعنوي في البحث والكتابة عن النقاط الساخنة في الإسلام ديناً وسياسة خاصة تلك القضايا التي يمكن استثمارها كتابة في إثارة الشكوك والمحاججة والجدل والتشكيك بأهم مبادىء الإسلام والنبوة وقضايا في الحضارة الإسلامية أو في المذاهب التي ينتمون إليها (سنة، شيعة، عرب، أعاجم وغير ذلك) كذلك إثارة الشكوك والطعن في المناهج البحثية التي يتّبعها العلماء العرب والمسلمون في شؤون تتعلق بالمبادىء التاريخية والحضارية. وقد تحقق ذلك فعلا ويتحقق الكثير في هذا الميدان؛ والشواهد كثيرة على الصعيد العربي والإسلامي.

عودة مرّة أخرى إلى القول بأن المعادلة التي تفيد بأن المستشرق يعادل المبشّر صار مفعولها يضعف ويتحجم في هذه الحقب التي أعقبت عصر النهضة الأوربية والثورة الصناعية. مثال على ذلك فإن المستشرق المبشّر هنري لامانس وهو مبشر فرنسي لم تكن لكتاباته ضد الرسول الكريم وأهل بيته تأثيراً في توسيع دائرة الشكّ أو في نشر المسيحية بين المسلمين.ولهذا السبب فقد اضطر ـ حسبما يبدو جليّا ـ إلى اللجوء إلى أسلوب مغاير يتمثل بتقمصه دور من يتّخذ دور المادح والإيجابي من عدد من الشخصيات الأموية التي اتفقت آراء المؤرخين وعلماء الجرح والتعديل ـ ممن لا يميلون إلى منهج الرواية الأموية ـ إلى تجريحهم وبيان ظلمهم وجورهم على الإسلام والمسلمين نظير معاوية وابنه يزيد ومروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان وغيرهم. وفي المقابل وقف لامانس موقفاً طاعناً وكارهاً ومهاجماً لآل بيت النبوة (عليهم السلام). وهدف لامانس في هذه المسألة، ومسائل أخرى من التاريخ الإسلام السياسي والفرقي واضح جداً يتمثّل بمحاولة العثور على حالات من الشك والريبة في البيت الذي ولد فيه الإسلام، فضلاً عن دوره المؤذي في شكّه ورفضه لأحاديث رسول الله وآل بيته.

ولكن الحال بخصوص مدى فاعلية العمل التبشيري وعلاقته بالسياسة الأمريكية تختلف كثيراً عن العمل التبشيري في أوربا بعد عصر النهضة والثورة الصناعية. كان الأمريكيون يؤمنون ـ وهو إيمان واعتقاد متأصلان في العقلية الأمريكية المثقفة بصورة عامة ـ بأنهم شعب الله المختار، لا كما هو معتقد بأن اليهود هم شعب الله المختار، وبأن العناية الإلهية هي التي اختارت هذا الشعب لتحقيق الحرية والسعادة والحضارة للعالم أجمع. وهذه هي الفلسفة نفسها التي أهلت الرئيس الأمريكي بوش الابن للقيام بهذا الدور الإلهي في إنقاذ العراقيين والأفغان واليمانيين وغيرهم، وهو الإيمان الذي

تغلغل في نفوس أفراد الجيش الأمريكي أيضاً، كالجيش الذي غزا العراق، بأنه الأداة المرسلة من الله لتحرير العراقيين!. ولكن بأية وسيلة من الدمار، إنه شأن آخر؟

هذا ما كان يرافق البعثات التبشيرية الأمريكية، إذ اعتقدوا بأن بعثاتهم على حقّ بوصفهم الأحقّ في تملّك ميراث الشرق وتراثه وحضارته من شعوب الشرق الأوسط أنفسهم. فالأمريكيون هم الورثة الشرعيون لميراث الشرق الحضاري لا بل للشرق كلّه. ففي مقالة نشرت في صحيفة نيويورك تايمز New York Times يقول المؤلف وهو بول فيللي ما ترجمته:- يؤمن الأمريكان بأن الشرق الأدنى هو مهد حضارتهم الأمريكية والغربية، ثم يردف قوله هذا بالنصّ الآتي:- ((تلك البلدان التي تحيط بالقسم الشرقي من البحر المتوسط وبضمنها الجزيرة، فهي أبداً عزيزة لدينا وذلك لأنه من هناك أنبثقت أدياننا وكانت هناك أوّل مدرسة تعلّم فيها الجنس البشري))(١).

فهذه المعتقدات المزعومة المزيجة بين الدين والسياسة كانت المحرك الأساس في سياسات أمريكا في العالم، وفي العالم العربي والإسلامي خاصة. وقد إثرت الفلسفة الأمريكية ونجحت في كونها سيّدة الفلسفات والحضاراتوفي إنتاج نظريات متماشية مع العقلية الأمريكية في التبجح بعنفوانها مثل نظرية صراع الحضارات لصموئيل هنتغتن ونظرية فوكوياما الرأسمالية. فالرأسمالية هي الهدف الأخير الذي تسعى إليه البشرية للوصول إلى الأمنية في تحقيق السعادة الأبدية لنهاية العالم. وهكذا فالجيوش الأمريكية الغازية قد غزت العراق وأفغانستان بفعل إلهيّ غرضه الأساس ضرب الإسلام وتفتيت وحدته العقيدية. ولهذا فما نشاهده كائن الآن في العراق من أعمال تخريب وتفتيت للمعتقدات الإسلامية، ومن سياسة إشاعة الفوضى والفساد الأخلاقي والإجتماعي والنفسي يساعدهم في هذه العملية التخريبية نفر ممن ساعدهم ورافقهم ويتظاهرون بمظاهر الإسلام الخارجية وبمظاهر المواطنة العراقية وهم براء من الاثنتين لأنهم من حملة الجنسيات الأجنبية البريطانية والأمريكية. وقد حقّق هؤلاء ما لم تحقّقه الإرساليات التبشيرية منذ القرن الثالث عشر للميلاد.

---

(١) ينظر فيللي، بول: الحملة الصليبية الخامسة: جورج بوش ونصرته الحرب في العراق، ترجمة د. عبد الواحد محمد، مجلة الحكمة / بيت الحكمة عدد ٤٤ لسنة ٢٠٠٧ ص ٢٣٨-٢٣٩، ٢٤٠، فرحات: تاريخ الشعب الأمريكي ص ٢٧٠؛ أيضاً برايس: جيمس: المؤسسات والنظم الأمريكية، ترجمة أنيس صايغ، بيروت ١٩٦٤، ص١٩٢.

هناك حالتان مختلفتان في بواعثهما وفي نتائجهما وهما يمثّلان السياسة الأمريكية إزاء الإسلام في العراق. فبعد أيام معدودات من غزو بغداد تدفّق عشرات من الأمريكان من مثقفين مرتبطين بالدوائر الإستخباراتية الأمريكية؛ ومن مثقفين مستقلين إلى آخرين أعضاء في مؤسسات مدنية كالمجتمع المدني أو منظمة الدفاع عن حقوق الإنسان إلى غير ذلك. وقد سألني يومها أحد أعضاء مؤسسة من هذه المؤسسات سؤالاً واحداً مفاده ما الذي اعتقده بالإسلام؟ وعند استفساري عن قصده بذلك الدين نفسه (أي الدين الإسلامي) أم الإسلام السياسي أم ماذا؟ أجاب بما له علاقة بردود فعل العراقيين عن تأسيس دولة إسلامية على غرار نظام الجهورية الإسلامية في إيران. كان جوابي يركّز على أنه على الرغم من ان العديد ممن رافق الغزو يتظاهرون بالإسلام ـ حديثاً أو لباساً ـ لكنهم في حقيقة الأمر أجانب يسايرون منطق وفلسفة السياسية الأمريكية والبريطانية، وإن كان الفرد العراقي البسيط ينظر إليهم نظرة أحترام وتقدير للباسهم ومظهرهم وإنتمائهم المذهبي؛ هذا ما كان في الوهلات الأولى بعد الغزو. غير أن هؤلاء ومع الأسف الشديد قد سعوا وبجديّة إلى تخريب الفكر الإسلامي والرؤية الإيجابية للدولة الإسلامية. عندها لا أعتقد، بعلة وجود هؤلاء متكاتفين ومتعاونين مع المستعمرين الأمريكان، بأن الجماهير ستفكّر بإقامة دولة إسلامية. كان هذا الموقف في الأسبوع الأوّل بعد الغزو، فحدث ما كنت أتوقعه بالفعل من تراجع عن الإسلام ومن تآمر ضد التوعية الحقيقية للإسلام بهدف تحجيمه ومن ثم ضربه وقتله.

وفي مايس من سنة ٢٠١٠ طرحت سؤالاً على شريحة من الشباب الجامعيين في جامعة بغداد مفاده:- كيف هي الرؤية من الإسلام ديناً وممارسة بين أوساط الطلبة الجامعيين؟ فكان الجواب ببساطة أي إسلام أستاذ؟. وهو جواب يتضمّن سخرية واضحة. الشباب اليوم يا أستاذ يعيشون حياة أنفتاح عجيبة ويتمتع الشابات بحريّة لا تصدق ولم نعهدها في السابق، والشباب والشابات يسخرون من أي وازع أخلاقي أو ديني، أستاذ إنها الديمقراطية ألم تسمع بالديمقراطية الأمريكية؟ فقلت بلى والله سمعت بها حين كنت في أمريكا واسمع بها الآن في العراق.

فوصلت حينها إلى نتيجة تفيد بأن الفشل الذي أعترى عمليات التبشير بالمسيحية والعجز في ضرب الدين الإسلامي وإشاعة مبدأ الشكّية في المعتقدات الإسلامية قد تحقّق بنجاح باهر عن طريق (الديمقراطية؟) الأمريكية المزعومة وعن طريق السياسية

الأمريكية + الصهيونية في دعم مجموعات وطنية بشهادات الجنسية وهي في الأصل أجنبية في الولاء للجنسية الجديدة.

ولهذا السبب وأسباب أخرى مجتمعة نعتقد أن توصيف المستشرق بالمبشّر ربما هو انعكاس ينطبق على ما ساد الحقب التي عاصرت العصور الوسطى الأوربية وما بعد عصر النهضة بقليل. إما فيما أعقب ذلك وفي وقتنا الراهن فإن التبشير، كمؤسسة دينية، أضحى وسيلة عتيقة وعقيمة ونمطاً قديماً. إما التبشير الفعلي الذي يهدف أولاً إلى إضعاف الإيمان بالإسلام صار مفعوله أكثر تأثيراً بوسائل ذاتية، أي من قبل أولئك الذين يحملون الإسلام في شهادة الجنسية وهم غرباء ومبشرون كنسيون وأجانب بالنسبة إلى الأوطان التي أنجبتهم. جميع هذا في حراك لأن السياسية الأمريكية + الصهيونية (المسيحية الغربية + اليهودية) ضدّاً بالإسلام (الجهورية الإسلامية في إيران) + الكنفوشستية (كوريا وبقية الدول الآسيوية الناهضة ضد السياسة الأمريكية) تنفيذاً لمشروع صدام الحضارات، المشروع الأمريكي الصهيوني. فالإسلام في القرن الواحد والعشرين العقبة الكأداء أمام خارطة الطريق في سحق الإسلام الذي تطوّر إلى أن يقوم بدور المعوّل الهادم الأساس في أوربا وأمريكا بوصفه الدين الثاني الذي أنجذبت إليه قلوب الملايين من الأوربيين والأمريكان دون أغراء أوإجبار أو طابور خامس كالذي يعمل الآن في خدمة السياسة الأمريكية والصهيونية في العراق وأفغانستان.

المبحث الثالث

الإستشراق والتبشير
هل المستشرق مبشر؟

كنّا أشرنا في عام ١٩٨١ في كتاب الموسوعة الصغيرة الموسوم بـ (تطور الإستشراق في دراسة التراث العربي) إلى الإستشراق عامة والدراسات الإستشراقية عن التاريخ الإسلامي في القرن الأول الهجري / السابع الميلادي خاصة، وقد أثارت هذه الدراسة من حمية المفكرين العرب منذ نحو منتصف القرن العشرين[١]. فحفزهم كثيراً على تحمل مسؤولية جادة في الردّ والدفاع.. فكان رد الفعل آنذاك في موقعه مع أنه كان مبعثرا بين مدرستين متباينتين ـ إن جاز لنا هذا التعبير ـ فقد كان موقف المفكرين العرب يظهر كما يقول الدكتور محمد جاسم (جدلية التآلف والاختلاف)[٢]. فعلى سبيل المثال يعدّ الأستاذ محمد كرد علي خير دليل على الصنف الأول، إذ كرّر موقفه الإيجابي من الإستشراق والمستشرقين في بحوثه ومن بينها (أثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة العربية)، الذي نشره في مجلة المجمع العلمي العربي في القاهرة، فخصّ المستشرقين ((بالإشادة والثناء... ويقول إن مستشرقين نظير دي ساسي ودي سلان ورينو وفستنفلد وفلوجل وموللر وسخاو ودوزي ودي غويه وفان فلوتن وأمدروز ومارغليوث ونللينو وجولدتسيهر وغيرهم) ومن تبعهم ومشى على أثرهم ممن طبعوا الأمّهات أو طبعت تحت نظرهم وبتحقيقهم. فهؤلاء الرجال أعلّوا مقام المشرقيات في العرب))[٣]. ويبدو أن محمد كرد علي كان متحمساً للمستشرقين وأن حماسه هذا قد أنعش جدّلا مضاداً، إذ ربط المعارضون لرأيه الإيجابي من المستشرقين بين الإستشراق والإستعمار. وموقف الباحث الأستاذ محمد روحي فيصل واضح بهذا الشأن في بحثه المنشور في مجلة الرسالة بعنوان (إلى الأستاذ محمد كرد

---

(١) أعتمدت البحث القيم للدكتور محمد جاسم الموسوي (مداخل المثقفين العرب للاستشراق: التآلف والاختلاف، الثلاثينات) المنشور في مجلة الاستشراق/العدد الخامس ١٩٩١، ص١-١٤).

(٢) م.ن.

(٣) وهي في الأصل محاضرة نشرت في مجلة المجمع العربي في القاهرة مجلد ٧ جزء ١٠١٩٢٧ ص ٤٣٥-٤٣٦، اعتماداً على ما أورده الدكتور محسن في بحثه السابق ص ١٢.

علي أغراض الإستشراق)[1]، ولذلك كان على الأستاذ كرد علي أن يتراجع قليلاً، وعليه أن يفسّر موقفه بشكل أوضح ولذلك عبّر عن هذا الجانب بقوله: إن كثيراً من المستشرقين يعملون لسياسة بلادهم أولاً، ومنهم دعاة دين متعصبين يتخّذون الإستشراق سلّماً لخدمة دينهم على نحو ما كان أسلافهم في القرون الوسطى. ولتوكيد هذا المنطلق فإنه أحال المتتبع لرؤيته إلى كتابه (الإسلام والحضارة العربية). كذلك فقد استدرك على مقالته الأولى مشيراً إلى أنه ينبغي عدم إغفال الحقيقة بأن المستشرقين لم يتأدبوا بأدبنا ولا يدينون بديننا ولا يعتقدون بما نعتقد ((فلكل جنس تفكيره، ولكل جيل مدنيته، ولكل إنسان أهواؤه وأغراضه))[2].

وعلى القارىء اللبيب ملاحظة هذا الخطّ البياني بين الوضوح والغموض وبين التصريح وإعادة التصريح بقصد الإنسحاب من حلبة الجدل الدائر بشأن المستشرقين.

فبداية ردّ الفعل العربي إذن كانت منقسمة على نحو ما يظهره العنوان البسيط الهادف الذي اختاره الدكتور أحمد عمر فرّوخ ببحثه الموسوم بـ (المستشرقون: مالهم وما عليهم)[3]. فهو أمر طبيعي أن يتوزع الموقف الفكري العربي منذ تلك الحقبة المبكرة من القرن العشرين إلى أتجاهين وربما الى موقفين لكل أنصاره ومؤيدوه؛ وطبيعي أن يمثّلا القطبين المتطرفين:- وأقصد القطب المادح لأعمال المستشرقين ومناهج بحثهم وإنجازاتهم الثرّة في تحقيق التراث العربي الإسلامي ودراسته، ودورهم في بعث اللامنظور - من جانب المثقف العربي المسلم آنذاك - من الإنجازات العملية في الحضارة العربية الإسلامية، وبين القطب القادح للمستشرقين عامة، بأن هؤلاء هم رموز الإستعمار والهيّمنة والتفرقة. وموقفهم إزاء الإسلام والنبي الكريم والوحي والقرآن الكريم والحديث الشريف والحضارة العربية الإسلامية كان موقفا ينمّ عن تعصب وحقد وتحامل، لذلك فليس من السهولة تفسير هذا الحقد أو تخفيفه على الأقل. فعجباً لأولئك المثقفين العرب على موقفهم المادح هذا.

---

(١) محمد كرد علي: أغراض المستشرقين، مجلة الرسالة عدد ١١٤/ ١٩٣٥، ص ١٤، اعتماداً على بحث الدكتور الموسوي.

(٢) م.ن.

(٣) فروخ: د. عمر: (المستشرقون: ما لهم وما عليهم) المنشور في مجلة الاستشراق، عدد ١/ ١٩٨٧، ص ٥٤-٦٢.

هذان إذن موقفان متقابلان، ولكن مع ذلك يظهر فيهما خلل بنيوي عندما نبدأ بالنظر إلى حال واحدة تلك التي نعبّر عنها بـ (البعض) أو (عدد) للإشارة إلى المرونة وربما اليالتخفيف بين أنصار الموقف الرافض أو أنصار الموقف المؤيد. ولعل من الصواب القول بأن هذه (التبعيضية) قد تأسّست في الكتابات العربية للتعبير عن الإتجاهين المتعاكسين. إنه تفسير في طلب النجاة وإلّا يكون الرأي قاطعاً كالسكين. فهناك (بعض) المستشرقين هم من المتحاملين، وبإزائه هناك (بعض) أو (عدد) من المستشرقين المعتدلين أو الجيدين. والأبعد من ذلك أن هذه (البعض) أو (العدد) قد دفعت بالمفكرين العرب والمسلمين بحقّ أو بدون حقّ إلى صياغة قوائم لهؤلاء ولأولئك تماما كالنسق الذي رسمه الدكتور فروخ ـ وهو محقّ بذلك في الأقل ليتخّذ موقفاً معتدلاً ـ في بحثه المذكور آنفا بعنوان (نماذج من طبقات المستشرقين، مستشرقون محسنون ـ مستشرقون مسيئون)[1]. وانتقى خدمة لهذا الخطّ البياني الحاد أسماء للمحسنين وأسماء أخرى للمسيئين. وقبل أن يدلي بأسماء الخط الأول ينصّ على الآتي: - ((سأبدأ بنموذج طويل ثم أستعرض نماذج على سرد الحقائق، ذلك لأن الآراء تخطيء وتصيب. إما الحقائق فهي وقائع مشاهدة وملموسة لا يدخل فيها الجِدال))[2]. أقول رحم الله الدكتور فروّخ إذ ربما لم يدر في خلده آنذاك أن هذه التي يسميها (حقائق) هي أحياناً غير ذلك ولاسيما عند من لا يعدّها (حقائق)؛ وإلا كيف ـ وهو مثال واحد فقط ـ نطبّق هذه الحقائق على كتابات الراهب اليسوعي هنري لامانس ـ طبعاً حسب جدول أسماء الدكتور فروّخ ـ الذي يصفه قائلا: ((وهو غاية في الضبط والتحقيق))[3]. ثم كيف لنا تطبيق هذه الحقائق على كتاب المستشرق الألماني كارل بروكلمان (تاريخ الشعوب الإسلامية).

وبهدف التحاور مع هذه (الكيف) و (البعض) نعتمد آراء المستشرقين أنفسهم للردّ على مواقف هذين المستشرقين (المحسنين!). فالمستشرق الفرنسي درمنجهم Dermenghem يعرض رأيه في كتابه La Vie de Mahomet الذي طبع في باريس سنة ١٩٢٩ وترجم إلى اللغة العربية (بالرغم من احتوائه على آراء بحاجة إلى مناقشة

(١) ن.م، ص ٥٧، ٦١.

(٢) ن.م، ص ٥٧.

(٣) ن.م، ص ٦٠.

وموقف)، إذ ينتقد المبشر اليسوعي لامانس بقوله: - الأب لامانس يرى مثلاً أنه حين يوافق حديث من أحاديث الرسول بعض آيات من القرآن فإن هذا الحديث قد وضع ودسّ على محمد اعتماداً على ورود معناه في القرآن وتأييد الكتاب له. ومن ثم لا يعدّه الأب لامانس صحيح الرواية ولا يثق به ولا يعتمد عليه. فحدثني بربك كيف يمكن تدوين التاريخ إذن؟[١] وهذا التعجب هو تعجب المستشرق نفسه. ثم يستمر قائلا: ما ترجمته: - المعروف إذا اتفقت شهادتان وأجتمع دليلان، فبدلا من أن تكون الرواية قوية وتدعم الواحدة الأخرى، فإنها في رأي لامانس تكذّب وتجرّح[٢]. وهذا الموقف نفسه مصرّح به بوضوح عند المستشرق الإيطالي فرانسيسكو غبرييلي الذي ألّف عدة كتب وبحوث عن الإسلام. فقد انتقد لامانس بقوله: - ((لقد وجد الموقف الكنسي في تعاليم محمد عقيدة منافسة سرعان ما تطوّرت ونمت لتصبح وكأنها مارد يهدّد أوربا؛ فلذلك وجد لامانس في الرسالة المحمدية أسطورة، وفي الإسلام هرطقة الهدف الرئيسي من ورائه محاربة النصرانية[٣])). ورأى المستشرق مونتغمري وات Watt في كتابات لامانس أنها كتابات حاقدة فيقول ما ترجمته: - إن دراسات هنري لامانس قد قادته إلى رفض كليّ تقريباً للروايات المكّية (أي روايات الحقبة المكّية)، وأن العلماء الذين أعقبوا لامانس قد أعتقدوا بصورة عامة بأن لامانس قد تطّرف في رأيه وذهب بعيداً جداً في هذا التطرف.

The studies of Henri Lammens led him to almost complete rejection of the accounts of the Meccan period, but later Scholars have generally that he went too far. Theodor Noldeke's remarks in his article Die Tradition Das leben Muhammed may absolve one from further discussion of Lammen's more extreme views.[٤]

فالمستشرق وات بعد كشفه النقاب عن موقف المستشرقين يعدّ لامانس ممّن تطرّف في رأيه، ويشير إلى المستشرق الألماني المعروف ثيودور نولدكه في بحثه (الحديث

---

(1) Dermenghem, A: La Vie de, Mahomet (Paris, 1928) P.v.(Introduction).

(2) Ibid.,.

(3) Gabreilie, Francesco: Muhammad and the Conquests of Islam (Translated from Italian by Virginia Lulling London, 1968) P. 20.

(4) Watt, Montegomery: Muhammad at mecca (Oxford 1965) p. VIII(LNTRODUCTION).

مصدراً عن حياة محمد)[1]، الذي أبدى ملاحظات من المرجّح أنها قد حلّت موضوعاً لمناقشة لامانس في أكثر وجهات نظره المتطرفة. فهل يمكن أن نعدّ هذه الحقائق من المستشرقين داحضة للحقائق التي رآها الدكتور فروّخ موجودة عند لامانس.

أما كتاب المستشرق المعروف كارل بروكلمان (تاريخ الشعوب الإسلامية)[٢] ـ وهو أيضاً يقع ضمن قائمة المستشرقين (المحسنين) عند العلّامة فروّخ ـ فإن صفحاته الأولى في الجزء الأوّل المترجم تلك المتعلقة بسيرة الرسول الأكرم تطفح بتعبيرات التشكيك بالبعثة النبوية والرسالة الإسلامية، إذ يقول ما نصّه :- ((وأغلب الظن أن محمداً قد انصرف إلى التفكير في المسائل الدينية في مدة مبكرة جداً، وهو أمر لم يكن مستغرباً عند أصحاب النفوس الصافية من معاصريه الذين قصرت العبادة الوثنية عن إرواء ظمئهم الروحي)). وتذهب الروايات إلى أنه اتصل في رحلاته ببعض اليهود والنصارى. أما في مكة نفسها فلعله اتصل بمجموعات من النصارى كانت معرفتهم بالتوراة والإنجيل هزيلة إلى حد بعيد. . . ولكنه على ما يظهر إعترف في السنوات الأولى من بعثته بآلهة الكعبة الثلاث))[٣].

ويذهب بروكلمان في عرضه هذا إلى القول ما نصّه :- ((ولم تكد هذه الحالات ـ يقصد تحنث النبي عليه الصلاة والسلام في غار حراء ـ تنقضي حتى أعلن ما ظن أنه قد سمعه كوحي من عند الله، ولكن ذلك لم يثر أوّل الأمر اهتماما كبيراً بين مواطنيه. . . فقد كانوا متعوّدين على أن يظهر في كل قبيلة تقريباً، الشاعر، والكاهن ويستطيع أن يعزو أحكامه فيما يتعلق بالخلافات والمشكلات الغامضة (من قتل أوسرقة أو شرود إبل أو ضياعها) المعروضة عليه إلى صاحب له غيبي وأن يذيعها في الناس نثراً مسجوعاً كما فعل النبي فيما نزل عليه من وحي ومن هنا كان على محمد أن

---

(1) Noledke, Th, " Die Tradition uber das leben der Muhammeds" in Islam (1914) Volume v p. 160.

(٢) بروكلمان، كارل: تاريخ الشعوب الإسلامية (ترجمة نبيه أمين فارس طبعة أولى، بيروت ١٩٤٨).

(٣) م.ن، ص ٣٦.

يحتاط مرّة بعد مرّة من أن يضعه مواطنوه في مصاف هؤلاء الكهّان ومرتبتهم))(1) ونلحظ أن الترجمة يبدو عليها طابع الركاكة ومن المؤسف لم نفلح في الوصول الى الأصل الألماني للتأكد من حرفية النصّ باللغة الأصلية. ومع وجود هذا النقص فإن ما عرضناه بشأن موقف المستشرق بروكلمان في هذه المسائل الجوهرية في تاريخنا العربي الإسلامي:- سيرة الرسول الكريم، والإسلام، ينبغي أن لا تفسر بإعلان القطيعة التّامة مع ما قدّمه هذا المستشرق من عمل عظيم في كتابه الذائع الصيت (تاريخ الأدب العربي). وبعد كل هذا فهل تتضح هنا مسألة (الكيف) والصعوبة في جعلها أداة للوصول إلى الحقيقة؟

فإذا ما طوينا صفحة (المستشرقون المحسنون) على حدّ تعبير الأستاذ فروّخ وانتقلنا إلى قائمة (المستشرقون السيئون) فإننا سنقع مرّة أخرى في مواجهة مع منهج الدكتور فروخ في مسألة (الحقائق). إذ تضمنت قائمته على سبيل المثال المستشرق وليم موير Muir؛ والواقع أن موير مستشرق مبشر أسكتلندي يعدّ من بين المستشرقين الأوائل الذين ألّفوا عن سيرةالرسول وشخصيته. ظهر كتابه The Life of Mohamet (كذا كان عنوان الكتاب ثم تحول اسم الرسول بدلاً من (ماهومت) إلى Mohammat في طبعة ١٩٢٣) أولاً بأربعة أجزاء عام ١٨٦١، أما الطبعة الثانية فظهرت عام ١٨٧٦، والثالثة عام ١٨٩٤، وقد زودت هذه الطبعات الثلاث بفصول عن تاريخ الجزيرة العربية، ومصادر سيرة الرسول محمد وفصل عن القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. والكتاب يتضمن سبعة وثلاثين فصلاً، الذي يعنينا منها ضمن هذه الجدلية هو كيف نطبّق هذه الحقيقة وأن المستشرق موير قد ترجم في بادىء الأمر كتاب سيرة ابن هشام وما يتعلق منها بسيرة الرسول الكريم من طبقات ابن سعد إلى اللغة الإنجليزية. لقد ضمّن موير هذه الحقيقة في عنوان كتابه باللغة الإنجليزية:

The life of Mohammad: from original sources(2).

ويصرّح في المقدمة أنه اعتمد هذين المصدرين (ويقصد سيرة ابن هشام وطبقات ابن سعد) وتاريخ الطبري على شكل مخطوطات في أول طبعة (أي طبعة١٨٦١) ثم راجعها في طبعة ١٩٢٣ بعد أن تمّ تحقيقها، وخصّص الفصل الأخير السابع والثلاثين

---

(١) م.ن، ص ٤٠.

(2) See Muir, William: The Life of Mohammad (Edinburgh 1923) from original sources.

للحديث عن أخلاق الرسول الكريم بعنوان: شخصية محمد وأخلاقه.

Mohammad Person and Character[1].

بما يقابل المعروف في كتب السيرة والتاريخ ما هو معروف بشمائل الرسول الكريم. وهو يعلّق على الفصل بأنه مأخوذ من فصل من كتاب الواقدي الموسوم بـ (المغازي) ومن كتاب (طبقات ابن سعد) و (تاريخ الطبري)[2]، فقد ترجمها إلى الإنجليزية. حقيقة أنه يناقش مصادره ولا سيما سيرة ابن هشام معلقاً بأنها سيرة تتضمن أساطير لا يمكن تصديقها، وهو موضوع خاضع للمناقشة طبعا. فكتاب سيرة ابن إسحاق وهو الأصل قد هذّبه محمد بن عبد الملك المعروف بابن هشام بعد نحو القرن من تأليفه، إذ توفي ابن إسحاق في سنة ١٥١هـ/ ٧٦٨م، بينما توفي ابن هشام سنة ٢١٨هـ / ٨٨٣. وابن هشام لم يكتف بعملية التهذيب، فربما ذهب إلى أبعد من ذلك إلى التعديل والتنقيح والحذف والتعديل وأحياناً إقصاء الروايات التي لم يوافق عليها راويته زياد البكائي كما بينته في دراستي (نقد الرواية التاريخية). فهو موضوع بحاجة إلى أن يخضع لدراسة منهجية مصدرية علمية. كيف إذن نجعل موير مع المسيئين ولامانس مع المحسنين؟!

وفي هذا الإتجاه نفسه فقد أدرج اسم المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون ضمن أسماء المستشرقين المسيئين، بينما قدّم هذا المستشرق عطاء متميزاً عن المدن الإسلامية مدافعاً عنها وواصفاً إياها بأنها تتمتع بمعايير المدينة ولا سيما وجود النقابات في جداله مع المستشرقين الآخرين الذين يحاولون تحجيم المدينة الإسلامية وجعلها تقليداً كاملا من الناحية العمرانية والتخطيطية للمدينة الهيلينية. ثم هكذا الحال في مفهوم (البعض الآخر) حينما نقيم قائمة الدكتور فروّخ (فالعدد الآخر) و (البعض الآخر) تعدّ وسيلة تظهر عدم وضوح الرؤية في تصنيفنا لأسماء المستشرقين ومواقفهم.

واضح أن الإستشراق والمستشرقين وعلاقتهم بدراسة تاريخنا وتراثنا موضوع يثير حسّاسية مباشرة وردّاً عنيفاً مباشراً من (بعض) مفكرينا العرب والمسلمين وذلك لارتباطه بقصد بالمسألة الجوهرية ألا وهي الإسلام ونبي الأمة عليه أفضل الصلاة والسلام ومنذ العصور الأوربية الوسطى، وهي الحقبة التي أسّس كتّابها أسّساً مغرية

(1) Ibid, p. 510-536.

(2) Ibid. P. 510 (footnote 1).

وجذّابة لعدد من المستشرقين الأوائل ممن كان يخبئ في اللاشعور موقفاً معادياً إزاء الإسلام. فالمثقفون العرب ممّن تابع دراساته عن التاريخ العربي الإسلامي في المدارس العربية (وبعضهم لم يسعفه البحث والتخصّص للإطلاع على مؤلفات إستشراقية وبلغات المستشرقين أنفسهم إلا من خلال الترجمات إلى اللغة العربية)، قد أخذوا هذا الجانب ولهم الحقّ كلّ الحقّ في مواقفهم تلك. فالتاريخ العربي الإسلامي هو تاريخهم لا تاريخ أولئك المستشرقين (أوربيون أو أمريكيون أو روس أوسوفيت) وإن كانوا من المعنيين بالمشرقيات فلماذا يقدم هؤلاء بثقافاتهم الخاصة ووجّهات نظرهم السابقة والجاهزة الى دراسة تاريخنا بل التخصّص فيه وربما في العلوم الإسلامية عامة؟ فابناء وطلبة التاريخ الإسلامي هم الأساس في فهمه والكتابة عنه. والملاحظ في وجهة نظرهم وموقفهم تتضمّن قوة وصلابة كقوة الإسلام الحنيف؛ ويزداد هذا الموقف قوة عندما نفهم بأن الحركة الإستشراقية تاريخياً ولا سيما في القرن العشرين قد شاطرت ـ شئنا أم أبينا ـ مع موجة السياسيات الإستعمارية الأجنبية لبلادنا، وصارت وجهاً أو واجهة وأحياناً مرآة نرى ـ نحن العرب والمسلمين ـ فيها (وبغضب عارم) تقسيم فلسطين الحبيبة ومنح الصهاينة ملإذاً في الأرض السلبية ـ يلاحظ هنا موقف أدوارد سعيد من الإستشراق إذ انطلق في تفسيره من هذا المنطلق ـ، فضلاً عن ذلك فإننا ننظر إليها (وحرارة اللوعة والمعاناة تكوي قلوبنا) وكأنها الخارطة التي رسمت عليها المخططات الأمريكية سياستها الرامية إلى تجويع الشعوب وتدمير معالم الحضارة الإسلامية بشنّها الحروب في أفغانستان والعراق وغيرها من البلدان الإسلامية. فهذه الرؤى هي التي دفعت المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون إلى أن يصف هذه الحال، (وبالمناسبة فإن لوائحنا لتصنيف المستشرقين والقوائم السوداء والبيضاء تضع هذا المستشرق في خط المعتدلين) بقول الآتي:-

((وهوس المرء بوجود مؤامرة عليه يتوّلد بشكل لا يقلّ حتمية عن عملية المنافسة والصراع، وهذا الهوس (التشديد من الباحث لا من المستشرق) يمثل نوعاً جماعياً من أنواع الذهان الهذياني والمسلمون ليسوا وحدهم المصابين به (يلاحظ القارىء كيف يقف هذا المستشرق المعتدل). ذلك أنه يضطر المرء للدفاع عن وجوده وقيّمه ويضطر لمحاربة الأعداء العديدين فإنه يتوّهم بسهولة عندما يظهر فجأة معارضون وخصوم آخرون أن وراءهم آلية جهنمية شريرة تهدف إلى النيل منه. في الواقع أن الإعتقاد بوجود مؤامرة كونية على الإسلام ليس حديث العهد بل له سوابق تعود إلى القرون

الوسطى، وبالتأكيد فإن كلّ معارضة حقيقية وكل هجوم محسوس يقوّي من هذا الإعتقاد أو التوّهم. وتزداد الفكرة رسوخاً عندما يأتي الهجوم من جهتين أو من عدة جهات دفعة واحدة. فيبدو وكأن هناك اتفاقاً أو تواطؤا بينهم يبدو وكأن هناك مؤامرة جماعية والهوّس بوجود مؤامرة كونية ودائمة تضرب بجذورها عميقاً في تربة الحقد الشرير فقط. هذا الحقد الذي يكنّه الآخر لنا ولجماعتنا قد جرّ أناساً إذكياء وعليمين إلى تبني تصورات خاطئة ومبالغ فيها))[1]. وأعتذر كثيراً لأنني اضطررت إلى أن اقتبس هذا المقتبس الطويل لأنه مهم جداً في إبراز خلاصة مركّزة لموقف المستشرقين من الدراسات العربية والإسلامية بشأن موضوع الإستشراق. الموضوع مهم جداً لأن المستشرقين أو حتى عدد من الباحثين والمفكرين العرب، أخصّ منهم الأستاذ القدير محمد أركون، يشدّدون على أن الدراسات العربية والإسلامية ما زالت لحدّ الآن بعيدة وربما بعيدة جداً عن إطار المنهج البحثي العلمي، أنها دراسات مشحونة بالعاطفة وبعيدة كلّ عن العقلانية[2].

عودة إلى النصّ الذي عبّر فيه مكسيم رودنسون بوضوح عن الموقف من ردّ فعل العرب والمسلمين تجاه الإستشراق. أليس في موقفه هذا آلية هجومية ضدّ مفكرينا الذين ما فتئوا حتى هذه اللحظة يعرضون أفكارهم في (الدفاع) عن هويتنا وإسلامنا ودينا وحضارتنا؟. هذا الموقف وغيره هو الذي جعلني أندفع لأن أبيّن كم هي بغيضة وكريهة هذه الكلمة (الدفاع) التي بدأنا بها المواجهة مع الإستشراق منذ العقدين الأولين من القرن العشرين حتى هذه الساعة التي كثر فيها من كتب ويكتب في هذا الميدان وإن كان لم يقرأ بجديّة كتاباً عن المستشرقين. أنها (موظة) الإستشراق في الوقت الحاضر، ولكن بعد أن أعلن المستشرقون أنفسهم قطيعة مع التعبير في آخر مؤتمر لهم كما سبق طرحه. ألا ترى وجه الغرابة في هذا؟ كان الأستاذ محمد كرد علي(رحمه الله) قد بدأ بجرأة الحديث عن المستشرقين وإنجازاتهم، ولم يكن مدافعاً إنّما كان متردّداً لأن هناك (البعض أو العدد من هؤلاء محسناً والبعض الآخر مسيئاً) أما الآن وفي دراسات عام ٢٠٠١ فإن التردّد قد أسدل عليه الستار إلى حدّ ما. فإن

(١) هاشم صالح (المترجم): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، طبعة أولى ١٩٩٤، ص ١١٧-١١٨.

(٢) أركون،/ محمد: الإسلام، أوربا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة (ترجمة هاشم صالح، طبعة أولى / ١٩٥٥) ص ١٢-١٨.

أحد الباحثين العراقيين[١] قد نشر كتاباً عن الإستشراق، وكان ممّن درس على أيديهم وأهدى كتابه (الثورة العباسية) إلى أحدهم إتّجه الآن ليصنّف الباحثين العرب على وفق قوائمنا في المستشرقين فمن يكتب عن ثورة الزنج أو أي ثورة إجتماعية فهو متأثر بالمستشرقين. لنلاحظ كيف بدأ موقف مثقفينا من الإستشراق، بعد أن طوى المستشرقون صفحته، يستعيدونه ولكن بصورة مقلوبة وليس بعيداً عن (الدفاع) ولا من أجل اتخاذ موقف قويم إنما من أجل تأييد زاوية من وجهة نظره السلبية.

لقد عرضت دعوة في بحثي الموسوم بـ (الإستشراق والسيرة النبوية: مسلّمات بشأن تاريخ السيرة ومفارقات في تفسيرات المستشرقين) أن نتجاوز مرحلة (الدفاع) أمام حركة أستشراقية قد انتهت فاعليتها عام ١٩٧٣؛ وننتقل إلى دراسة الغرب دينياً وتبشيرياً وحضارياً فنعرض، كما عرضوا، آراءنا ونترك لهم الساحة للدفاع عن أنفسهم. وأن يخرج مؤرخونا من المحيط الضيق لتكون إسهاماتهم معروفة في الوسط الغربي والعالمي. فلماذا نعتمد على مؤلفات وات Watt ونزيّن (كما يفعل الكثير من طلبة الدراسات العليا والباحثين) دراساتنا عن السيرة النبوية بكتب المستشرقين لندوّنها في الهوامش وبلغاتها الأجنبية؟. كيف نجعل بحوثنا وكتبنا تقرأ في الغرب؟ بهذه الآلية نأخذ دوراً جديداً ـ كما فعل كتاب أدوارد سعيد ـ في عرض أفكارنا وتاريخهم وحضارتهم للمناقشة لا أن نستمر في ترديد المواقف المعروفة والمدافعة[٢]. أيعتقد الباحث العربي والمسلم ممّن ينهج هذا المنهج النسخي والتقليدي أو منهج نقل الأفكار وترديدها بأن الإسلام الحنيف الذي دخل إلى قلب العائلة الأوربية وإلى مدارسهم وجامعتهم، وبأن نبينا الكريم الذي تحوّل إلى نور وهّاج، وإلى تطلع وإلى مشروع مستقبلي للأمة الإسلامية في اليقظة والعنفوان والإندفاع لدى الملايين الكثيرة من البشر؟ نحن بحاجة إلى أن نمسك الأقلام للكتابة بأسلوب ومنهج جديدين ونتخلص من حال (الدفاع)، وهي الحال التي وصفها مكسيم رودنسون بهوس (المؤامرة) في مقدمته الثانية للكتاب الموسوم بـ (جاذبية الإسلام)[٣]، التي صدرت في

---

(١) عمر فوزي، د. د. فاروق: الاستشراق.

(٢) ناجي. د. عبد الجبار: (الاستشراق والسيرة النبوية) مجلة دراسات إسلامية، بيت الحكمة، عدد ١/ ٢٠٠٠، ص ٩٢-٩٤.

(٣) ينظر الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص ١١١.

عام ١٩٨٩. فتحليله وتفسيره يعني بصراحة جداً أن جميع ما تم كتابته في مسألة المدافعة لم يبدّل قيد شعرة من مواقف المستشرقين في مناهج كتابتنا وفي تفسيراتنا. ويبدو ـ وهو أمر مؤسف حقاً ـ أنهم لم يعرفوا بها ولم يطّلعوا حتى على عنواناتها، فالمعروف عندهم شيء يسير جداً. أنهم يعرفون كتاب أدوارد سعيد[١]، (الإستشراق) وكتاب هشام جعيط (أوربا والإسلام)[٢]، لأن الأوّل قد وضع باللغة الإنجليزية والثاني باللغة الفرنسية.

المستشرق والمبشر

منذ عام ١٩٨١ وقفت في كتابي (تطور الإستشراق)[٣] على هذه االمعادلة التي أحسبها حيوية لأن هناك باحثين عرب ومسلمين كثر يميلون إلى الإعتقاد بأن الإستشراق أولاً وآخراً هو يعادل التبشير، وأن المستشرق عامة هو مبشر. فتناولت آنذاك الجذر التاريخي لهذا المركب (الإستشراق والتبشير) ونوّهت قائلا: ((كانت الحروب الصليبية وفي إطارها الخارجي الظاهري حروباً دينية، والراجح أن العامل الديني كان المحفّز الأساس لجمع من الصليبيين وبصورة خاصة أولئك الذين شكّلوا الحملات الأولى)). وعلى هذا ترتّب أمران متلازمان ـ أولهما أن الأوائل ممّن كتب عن تاريخ هذه المرحلة المبكرة من التاريخ الإسلامي كانوا من رجال الدين والرهبّان، وثانيهما ومعرّف بأهم ما توجّهت إليه اهتماماتهم هو دراسة الأحوال الدينية للبلاد الإسلامية بوصف الدين الإسلامي محفّزاً مباشراً للصليبيين المحاربين[٤]. وأقصد بهذا التحليل أنها مسألة تشابه (الدفاع) من جانبهم بإزاء إنتصارات الإسلام وإنجازات العرب الحضارية في الوقت الذي كانت فيه أوربا كلها تعيش في حيرة علمية وتخبط

---

(1) Edward w.Said: Orientalism (New York 1918)

وقد ترجمه إلى اللغة العربية كمال أبو ديب / بيروت (١٩٧٨) بعنوان (الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء).

(2) Hichem djait: L'Europe et L'islam (Paris seuil 1978).

(٣) ناجي، د. عبد الجبار: تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي (الموسوعة الصغيرة ٨٥/ ١٩٨١) ص ٨٤-٨٥.

(٤) م.ن، ص ٨٤-٨٥.

ديني فرقي حول طبيعة السيد المسيح ؛ وظلام وجهل مطبقين. هنا وفي هذه المرحلة نجد أنفسنا أمام مرحلة التبشير والمبشرين متمثّلة بأحد أعمدة التبشير الوسيط (بيد المبجل) The Venerable Bede وبطرس الناسك أو المبجل Peter the Venerable رئيس رهبان كلوني الذي اندفع بحماس تبشيري إلى محاربة السراسنة Saracene (كان الأوربيون في العصور الوسطى وبعدها يطلقونها على العرب المسلمين ولها تفسيرات عدة). ودعونا نعتمد رأي مكسيم رودنسون في إبراز الجهد المرموق الذي اضطّلع به بطرس الناسك ((تقريباً من أجل الحصول على معرفة علمية موضوعية عن الدين الإسلامي ونقل هذه المعرفة إلى أوربا، ويمكن أن نتبين أسباب لهذا المشروع الذي يدعو إلى الدهشة (دهشة مكسيم رودنسون طبعا والمستشرقين) والأساب هي:

١- إنه اكتسب معرفة خلال زيارته لأديرة رهبانية في أسبانيا عن القضايا الإسلامية.

٢- اهتمامه بمحاربة الهرطقات (كما يعتقد بها) المتمثّلة بالإسلام واليهودية بوساطة الحجج الفكرية السليمة إزاء الأفراد الضالّين (هنا يقصد بهم المسلمين محاولة منه إلى ردّهم عن الإسلام فهم في عقلية بطرس الناسك ضالّون))[1].

٣- رغبته في تسليح الكنيسة ضدّ هذه الأخطار الإسلامية.

ثم أشرت في ذلك الكتاب إلى أن هناك خلطاً واضحاً وعدم تمييز بين نشاطات المستشرقين ودراساتهم وبين دراسات المبّشرين ولا سيما في المرحلة الأولى من مراحل تطوّر الإستشراق، فقد جدّ بعض المبشرينعلى تعلّم اللغة العربية وألّفوا كتباً عن الدين الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية وعن العلاقة بين الإسلام والنصرانية. كذلك فقد كثّفت البعثات التبشيرية الفرنسية والإنجليزية من دورها في هذا المجال[2].

فالدراسات التبشيرية التي صنّفت في مرحلة العصور الوسطى تمتّ بشكل قوي إلى تفاعلات الحروب الصليبية، الحروب التي غذّت هذه الدراسات وكانت بمثابة الدافع العاطفي الذي ألهب الحماس في نفوس الإفرنج المشاركين فيها للإندفاع إلى الأراضي الإسلامية بقصد السيطرة على بيت المقدس الذي صوّرته هذه الدراسات

(١) رودنسون؛ مكسيم: (الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية) في تراث الإسلام (تصنيف شاخت وبوزورث الطبعة الثانية) الكويت ١٩٨٨، ص ٢٨، ٣٧-٣٨.

(٢) ناجي، د. عبد الجبار: تطور الاستشراق ص ١٦، ١٨.

وكأنه محتلّ من قبل (الكفّار)[1]. ولذلك اقتضت ظروف هذه الحقبة وملابساتها الدينية في الظاهر إلى أن تأخذ هذه الدراسات زاوية حادّة ومتطرّفة ضدّ المسلمين؛ فكانت دراسات متطرّفة في حقدها ومليئة بالأساطير وحاقدة على الإسلام ورسول الله والقرآن الكريم والحضارة الإسلامية. ولما كانت آلية هذا المركّب الحروب الدينية والدراسات المتأثرة بذلك هادفة إلى تحقيق حيّز ضيّق ومباشر فلم تعدّ هناك أي ضرورة أو أهمية لاتباع مناهج بحث علمية ولا ضرورة الاعتماد على مصادر للجانب الآخر العدو الإسلام بمعنى المصادرالعربية والإسلامية. ولم تعدّ هناك جدوى من التنقيب عن المعلومات والبحث عن الحقيقة؛ ولا لضرورة تعلم لغة الطرف الآخر أو الإطّلاع على ترجمات القرآن الكريم الموثوقة أو القريبة من الموثوقية. كل ذلك كان غير مجدي موازنة بالهدف الضيق الأعمى الموجّه بتعصب وحقد. ولذلك فلا غرابة أن نقرأ عنوانات لدراسات كنسية من أمثال:

أسطورة محمد في الشرق La Leggenda di Maomatto in Occidenta[2].

أو قرآن محمد Le Coran De Maomatto[3].

أو تحريف اسم النبي إلى الصيّغ الآتية:

ميثموموس .Methomus

ما ميوتوس .Mamutuis

ميوماتو .Mamatto

ما هومت .Mahomet

ما هوند Mahound[4].

(١) رودنسون، مكسيم: الصورة ص ٢٨، ٣٥.

(2) See Holt, P.M. " The Treatment of Arab History by Predeaus, Oclay and Sale " in The Historians of the Middle East (London 1964) p. 290-302, D'Ancona: "La Leggenda di Maometto in Occidents" in Studi di Critica Estoria Lettervia (1912) Volime ii p. 167.

(3) Holt. Op cit p. 291.

(4) See Daneial, Norman: Islam and the West (1960) p. 28. Southern R: Western views of Islam in the Middle Ages (Harvard 1962) p. 24,25.

فهذه الصيّغ لها مدلولاتها وهي الصيّغ التي سادت في مؤلفاتهم، ولكنها تهدف إلى الهدف التعصّبي السابق نفسه، فالكلمات أو التعبيرات الأولى إنما تعني باللغة اللاتينية إله الظلام أو الشيطان.

وضمن هذه المرحلة أيضاً سادت في دراسات الأوربيين أفكار وتفسيرات ضالعة في الكراهية والدسّ والتعصّب ضدّا بالرسول الكريم فإنه ـ من هذه النعوت ـ كان في عرفهم ـ (دجّالاً) و (كذّاباً) وأنه في حقيقة أمره راهب مسيحي تمرّد على الكنيسة، أو أنه كان كاردينالاً نصرانياً[1]. هنا أيضاً توجّهت هذه الدراسات إلى التركيز على تأثيرات، بحيرى الراهب من جهة وورقة بن نوفل من جهة ثانية، في نبوة الرسول. وجميع هذه التشويهات قد توسّع الأخذ بها بهدف تغذّية العقلية الأوربية الوسيطة و(تحصينها) ضدّ الدين الإسلامي ومبادئه.

كيف يتحقّق ذلك إذن؟ هل يكون بتشويه صورة الإسلام وتشويه سيرة الرسول وقيم الإسلام ومثله فإن كان ذلك، فلماذا؟ لئلا ينجذّب أنصارهم الذين كانوا يعيشون حياة بائسة دينية وإقتصادية إلى الدين الجديد؟ وهذا احتمال وارد وصحيح.

وعلى الرغم من أن هذه التخرصّات والتجنّيات كانت خطاباً موجّهاً بصورة مباشرة إلى العقلية الأوربية الوسيطة الجاهلة والسإذجة والغارقة في مشكلاتها ولاسيما منها القمع الفكري والإجتماعي الذي مارسه رجال الدين الكنسيين والنبلاء فإنها عشعشت في عقولهم ودخلت دون عراقيل إلى قاموس مفكريّ ومؤرخيّ عصر النهضة الأوربية مّن تطلّع ـ وكان مدفوعاً بحب الإستطلاع أم الشغف بالفن الشرقي وما إلى ذلك ـ نحو دراسة الشرق.

وبكرور الأيام والسنين أضحت بعض أو كثير من هذه الأفكار وكأنها حقائق تاريخية جاهزة تناغمت دونما عقلانية وتروّ مع عقلية المبشر الحديث، مبشر القرن التاسع عشر أو حتى مبشر القرن العشرين والواحد والعشرين كما هو بيّن وجليّ في موقف الأب هنري لامانس Lammens الذي ألف عدة كتب وبحوث موجّهة بفعل دافعه التبشيري، ولذلك فإنه قد لا يجده المرء شإذاً أو ترديداً للأوصاف والتعبيرات الصليبية

(1) Ibid, p. 24,25.

مكسيم رودنسون: الصورة، ص ٢٧، ٣٢، ٣٣، ٣٤.

نفسها فبدلاً من La Leggenda يستخدم في بحثه الخاص عن النبي وأمانته وصدقه (باللغة الفرنسية) Mohomet ful- il sincer؟ بمعنى هل كان محمد أميناً؛ ويستخدم تعبيراً آخر باللغة الفرنسية هو Grand dormeur (الحالم العظيم أو الدجّال العظيم)(١). ولم يتردّد المستشرقون الأوربيون والأمريكان والروس وغيرهم في قبول مثل هذه الأفكار والتعبيرات غير العلمية، ففي كثير من الحالات دخلت هذه المفهومية في كتاباتهم أيضاً، عندئذ حدث ما كان ينبغي له أن يحدث من حال التشابك بين المهفومين المستشرق والمبشر فالقس تيري جونز أعلن في أيلول من سنة ٢٠١٠ عن عزمه على حرق القرآن الكريم وعن آرائه ضدّ الإسلام وضدّ رسول الله.

وعبّر المستشرق مكسيم رودنسون عن هذه الحال بتعبيراً توفيقياً أحياناً وتأويلياً أحياناً أخرى معلقّاً العامل الأساس فيها على (شماعة) تدهوّر أوضاع الدولة العثمانية وضعفها وتراجعها أمام التقدم الغربي فيقول ما نصّه:-

((وقد شجع، الوضع المهين، الذي وجد العالم الإسلامي نفسه فيه، المبشرين المسيحيين وفتح لهم طرقاً جديدة. فقد عزا المبشرون نجاحات الدول الأوربية السياسية إلى ثبات الدين المسيحي مثلما عزوا إخفاق العالم الإسلامي إلى الإسلام. فصوّروا المسيحية بأنها بطبيعتها تلائم التقدم، بينما اقترن الإسلام بالركود الثقافي والتخلّف. وأصبح الهجوم على الإسلام على أشدّ ما يكون، وبعثّت مرّة أخرى حجج العصور الوسطى بعد أن أضيف إليها زخارف عصرية جديدة، وصوّرت الجماعات الدينية الإسلامية بصورة خاصة على أنها شبكة من التنظيمات الخطيرة التي يغذيها حقد بربري على الحضارة الأوربية))(٢). وتجلّت هذه المظاهر والرؤى في دراسة الأب روكيه Rouquette الفرنسية التي حملت عنوان (الجمعيات السريّة في العالم الإسلام Les Societies chez les Musluman) وقد علّق مكسيم رودنسون على هذه الدراسة بقوله إن مستشرقين أمثال بيكر وسنوك هورجرونيه قد أعتقدوا أن مشروع الجامعة الإسلامية الذي كان مطروحاً آنئذ في الساحة العربية والإسلامية إن هو إلا حركة رجعية ومتخلّفة. ومثل ذلك تكرر في دراسة المستشرق الألماني ودنبرغ

---

(1) See Gabrieli: Muhammad p. 19, Salibi, K.S " Islam and syria in writings of Henri Lammens" in Historians of the Middle East, p. 331-32.

(٢) مكسيم رودنسون: الصورة ص ٨٤-٨٥.

L' lslam dans le Miroir de' Occiedent حول الإسلام في مرآة الشرق Waedenburg المطبوع في باريس ١٩٦٣[1].

ولم يتوقف هذا المشروع بل ظلّ المركّب المزدوج الموجّه (التبشير والإستشراق) واضحاً في كتابات المستشرقين المبشرين أمثال المؤلف اليوناني الذي أظهر عداء للسامية، وسمّى نفسه دانيال كيرو Kiron إذ ألف كتاباً عرض فيه الإسلام وكأنه مرض يمثّل عصر التدهور والإنحطاط

La Patholegis de L'lslam et les Moyens de la detrure.

ولكن الحقّ حقّ، فالإسلام لم يكن كذلك أبداً كما يعتقد المبشرون عندما ألزمت البابويه على أن تغير جذرياً من موقفها تجاه الإسلام. وعندما خابت في تحقيق حلم إعادة (الضالّين) إلى ديانتهم، فالتطوّرات السياسية والإقتصادية في الوطن العربي والإسلامي أدّت إلى إجبار (الآخر) على تبديل مفاهيمه وتغييرها تجاه الإسلام ونبي الأمة. هنا نجد أن تعقيدات التشابك في هذا المركّب قد أخذت بالإنحلال والإنفتاح فظهر مستشرقون بعيدون عن التبشير لكنهم قريبون من السياسة والمصالح الإقتصادية والتطوّرات العلمية الجديدة؛ وسياسياً الحوار الحضاري وسياسة الحوار مع الشرق بأسلوب جديد تفرضه التوجّهات القومية في العالمين العربي والإسلامي، فضلاً عن النزوع إلى فضح الترابط بين سياسات الهيّمنة والإستحواذ وجميعها قد ساعد بخلاف ما أسّسه التبشير من مباني فكرية ودينية.

وعلى ضوء كلّ هذه المنعطفات الجديدة وجدت الحركة الإستشراقية أن تضع حدّاً وتعيد النظر في دراساتها العتيقة وتجعلها بقوارير جديدة نظير دراسات الإسلام المعاصر والأصولية والدراسات الإجتماعية وهلّم جرّا.

إذن عندما يتوجه الاهتمام والبحث نحو ميدان الإستشراق والمستشرقين فهذا لا يعني أبداً وجود نية مبيية للكشف عن الأخطاء والتجنيّات والآراء المحرّفة التي أوردها المستشرقون فقط سواء كانت تلك الآراء صحيحة علمياً أو موافقة للمنهج البحثي والجدلي ام تلك المواقف غير الصحيحة أو التي نطلق عليها بالمسمومة. والعكس صحيح تماما، فأسلوب البحث والدراسة كان وما يزال سلبياً في الحوار مع الآخر،

(١) م.ن، ص ٨٥-٨٦ (الهوامش).

ولقد اعتاد بعض الأكاديميين والباحثين السلفيين من أصحاب النزعات الضيقة الى السعي فقط وراء تقويض أي مشروع حواري يدعو إلى تبنّي عناصر الحوار العقلاني والتعامل مع المستشرقين والمبشرين منهم. وهؤلاء هم (الآخر) بالنسبة إلينا، لأسباب عديدة من أهمها الأسباب المألوفة التي اعتدنا على سماعها وقراءتها باستمرار بأن المستشرقين كفّارا ومبّشرون يعملون بجدية من أجل التبشير والدعوة لدينهم، أو من أجل الطعن بالدين الإسلامي ومبادئه والطعن بالسيرة النبوية وبرسول الله؛ أو أنهم جميعاً أدوات مرتبطة بالمخابرات وتعمل لخدمة أهداف الأجانب والمستعمرين وما إلى ذلك من أسباب ودوافع. علينا الإعتراف بوجود مثل هذه المسوّغات في مؤلفات الكثير من المستشرقين ولكن من الخطأ الفادح تعميمها أولاً أو رفضها بالمرّة ثانياً. فلماذا هذا الرفض وبإمكاننا مناقشتها وتصحيح منهجها ونتائجها؟. وهذا ما يقوم به الآن عدد من الباحثين الإيرانيين في خارج إيران وداخلها في الكتابة باللغات الأجنبية عن التشيع وعن عقائد الشيعة الإمامية التي أضحت محطة ومصدراً أساسياً لدراسات المستشرقين. ولا سيما تلك الدراسات التي لم تتّبع منهجاً علمياً إنما همّها الوحيد الإساءة والتحريف وهي مدفوعة بدافع البغض والكره لا غير، كالموقف الذي وقفه هنري لامانس Lammens من الأمام علي وفاطمة الزهراء والإمامين الحسن والحسين (عليهم السلام) في كتبه وبحوثه في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة القديمة.

فهذا العدد من الأكاديميين والباحثين المتزمتين في رفضهم التعامل بل الحديث عن الإستشراق دون وعي حصيف وتحقّق علمي إنما يتخذون هذا الموقف لبناء حال من القطيعة، وعليهم أن لا يسدّوا إذانهم بهدف عدم الإستماع الى المستشرقين أو عدم قراءة آرائهم وتفسيراتهم ورفضها مباشرة دون حجاج ودون عرض علمي وتحليلي للرواية التاريخية. هذا منهج نعتقد بأنه سيخدم كثيراً في التأثير على آراء المستشرقين أو المستغربين من الباحثين العرب والمسلمين ممّن تبنى وما زال يتبنى آراء ومبان فكرية هي أشدّ جرأة وخطراً وأشدّ تعسفاً على الإسلام ومبادئه وعلى النبي بغية أن يعدلوا عن تلك التفسيرات أو على الأقل يخفّفوا من غلواء أحقادهم وآرائهم وتجنيّاتهم. وهنا لابدّ من الإشارة إلى إن عدداً من المستشرقين المرموقين قد اعتنق الدين الإسلامي في تاريخنا المعاصر، وهذا يرجع إلى أنهم ربما بدّلوا من مواقفهم وصاروا أكثر استعداداً لتفهم حقيقي وموضوعي للإسلام والعقيدة الإسلامية.

فهذا العامل ـ عامل الإستجابة من أجل التأثير في آراء المستشرقين أو التعديل من

تفسيراتهم هو الذي حدا بالمستشرق الأسكتلندي المتخصّص في ميدان السيرة النبوية الشريفة وحياة النبي مونتغمري وات W.Montegomery Watt إلى ان يعرض في كتبه (محمد في مكة) و (محمد في المدينة) وهما كتابان قد ترجما إلى اللغة العربية والفارسية وفي كتابه الذي لم يترجم وهو (Mohammad: Prophet and Statesman) (محمد النبي ورجل الدولة) رأياً مفاده:- ((إن الغربيين والمستشرقين بودّهم أن يتعرفوا على رأيّ إسلاميّ علمي مستند إلى منهج بحث علمي بخصوص عصر الرسالة عموماً بشأن شخصية الرسول وأخلاقه وشمائله وأن يكون رأياً يمكنهم كغربيين تفهمه والركون إليه))[1]، ويوجّه هذا المستشرق في مجال آخر دعوة أخرى مفادها ((المسلمون، على أية حال يزعمون أن محمداً يعدّ أنموذجاً في الأخلاق والسلوك القويمين، وهو أنموذج للبشرية جمعاء... مع أن العالم صار اليوم بشكل متزايد عالماً واحداً غير أن المسلمين لم يقدّموا شيئاً لإثارة الاهتمام باتباع هذا الأنموذج الأخلاقي))[2]. وهاتان دعوتان من أجل تحفيز الباحث المسلم إلى إقناع العالم بشخصية النبي وأخلاقه وشمائله، وأنه كما قال الله تعالى في محكم كتابه (وإنك لعلى خلق عظيم). وبذلك يفلح المسلمون في تعديل الصورة تلك الصورة غير الحقيقية عن رسول الأمة في العقلية الغربية التي أخذت تؤثر على البسطاء فصوروا رسول الله بمثل ما أظهرته الصور الكاريكاتورية والمقالات الصحفية الأوربية وهي متأثرة بما تسمعه وتراه من تطرّف وهمجية سلفية في التعامل بين المسلمين أنفسهم. مع أن هؤلاء الإرهابيين والمتحجرة عقولهم لا يمتّون إلى الإسلام الصحيح وإلى رسالة نبي الأمة الصادقة. أقول آن الأوان ليدعونا بالفعل إلى أن يندفع الباحثون المسلمون بجديّة للنفاذ إلى العقلية الغربية وأن يفلحوا في اتباع طرق شتى أهمها التأليف باللغات الأجنبية أو العمل على ترجمة المؤلفات القيّمة والكتب المعرفية المهمة والعمل على تأليف (دوائر معارف إسلامية وحضارية)، والأهم من ذلك السعي إلى مواصلة التعامل مع المستشرقين والمحاججة معهم من خلال الندوات والمؤتمرات واللقاءات لا أن يغلق الباحثون المسلمون إذانهم ويرفضوا آرائهم مباشرة وبشكل مطلق كما هو شأن الكثير من الباحثين السلفيين. فنحن المسلمون أحوج إلى أن لا نفوّت الفرص أمام المستشرقين عامة وأمام أولئك المتحجّرة أفكارهم وأن ندخل في حوارات متواصلة

---

(1) Montegomery Watt: Mohammad Prophet and Statesman (London, New York 1961) p. 235-36.

(2) Ibid. p. 235.

لعرض تجاربنا ومناهج تدويننا التاريخية بلغة يفهمونها ويقرأونها. وموقفاً كالذي وقفه المستشرق الإيطالي فرانشسكو غبرييلي، المعروف بموضوعيته العلمية، من إجراءات رسول الله إزاء يهود المدينة ولاسيما إجراءاته ضدّ يهود بني قريظة[1]. فقد عدّها هذا المستشرق إجراءات قاسية وغير إنسانية؛ فعلينا الردّ على موقفه هذا بإجراء تحليل دقيق للرواية التاريخية الإسلامية بوصفها أموية أو عباسية في تدوينها. وبما هو متعلق بالسيرة النبوية ورواية مغازي رسول الله. إنها الرواية السائدة وهي رواية محمد بن إسحاق التي شذّبها وربما حرّفها محمد بن عبد الملك بن هشام؛ وذلك لأنه قد اعتمد رواية لراوية واحد هو زياد بن عبد الله البكائي دون غيره من رواة سيرة ابن إسحاق. والصحيح هو العمل على جمع الروايات الإسلامية عن هذا الحدث لتوضيح أصول الرواية أو الاختلافات أو التعديلات أو التكييفات التي طرأت عليها بفعل ما أدّاه الرواة المتأخرون عن الجيل الأول لهذه الرواية. فلعلنا نجد أن الرواية هي في الأصل مبالغ بها، وبذلك بإمكاننا عندئذ محاججة المستشرق غبرييلي وغيره بشأن الإجراءات السياسية والعسكرية في عصر الرسالة، ولا سيما تهجير يهود بني قريضة دون إغفال الإجراءات التعسفية البشعة التي تمارسها إسرائيل في تهجير يوميّ وسلب أموال الفلسطينيين ونسف وتدمير منازلهم ومزارعهم تدميراً كاملاً بحجج واهية. وما تمارسه أمريكا من إجراءات غير إنسانية ضد البشرية جمعاء بافتعالها الحروب التدميرية ضدّ من يعارض سياستها، وما تقوم بها الآلة العسكرية الأمريكية في أفغانستان والعراق من تخريب وإبادة جماعية بحق المستضعفين من الشعوب. وعلينا تسليط الضوء على ميثاق (الوثيقة أو كما وصفها بعض المستشرقين دستور المدينة والعقد الإجتماعي) التي عقدها رسول الله في المدينة مع أهالي يثرب والتركّيز على الجوانب القانونية المتعلقة ببنود الأحلاف والمواثيق والمعاهدات وضرورة تقيّد الأطراف المتعاهدة بهذه البنود وأن أي خلل أو خروج على تلك البنود يؤدي لا محال إلى خروج المخلّ على الطرف المتعاهد معه. إلى غير ذلك من الموضوعات التي ركّز عليها المستشرقون وهم يعتمدون على الرواية التاريخية المألوفة في مصادرنا التي تزوّدهم بالفرص المناسبة لمثل هذه التفسيرات. والواقع أن رواياتنا بحاجة إلى إعادة قراءة ومتابعة جديّة

---

(1) Gabreile. Francesco: Muhammad and the Islamic Conquests (London 1968) p. 101

وقد قمت بترجمته بعنوان (محمد والفتوحات الإسلامية (طبعة أولى، بيروت، منشورات الجمل، ٢٠١١).

بغية رصد الروايات الأخرى لأغراض الموازنة والموازنة بغية الوصول إلى هدف الإنفتاح على المستشرقين ومحاججتهم على وفق منهج علمي من أجل تعديل مباني آرائهم وتعديل تجنيّاتهم على الإسلام. وهناك مسألة مهمة جداً في دراساتنا عن الإستشراق والمستشرقين على الرغم من مواقف بعضهم المسيئة والمتشنّجة ضدّ الإسلام عامة وضدّ سيد الأنام محمد بشكل خاص، وهذه المسألة تتمثل بأن الشيعة انطلاقاً من فلسفة أئمتهم (عليهم السلام) في التعامل مع الآخر والتحاور معه وهي الفلسفة والمنهج المعتمد على فكر الإنفتاح وعدم غلق الأبواب تماما أمام الآخر المختلف معهم أو مع أعدائهم. فكان الأئمة أنموذجاً حياً في التسامح وتقبّل الآراء المعارضة من أعدائهم، وكانوا أسوة حسنة من الأفضل أن نقتدي بهم في محاججة الأعداء سواء أكان هؤلاء الأعداء في الدين ام في المذهب أم في المعتقد. وما المواقف التي تبنّاها جدهم النبي والأمام علي وابنائه من بعده عليهم جميعاً سلام الله مع المنافقين والناكثين والخوارج واليهود والنصارى والمجوس والغلاة إلا تعبيراً صريحاً عن اتّساع أفقهم وعلمهم وفكرهم وعلى اتساع صدورهم في اعتماد أساليب الحجاج والمناقشة. فكانوا في الكثير جداً من حالات المحاججة يخرجون منتصرين على خصومهم إذ لم يبق أمام الخصوم إما التراجع عن آرائهم أو الأضطرار إلى تبديلها أو تبديل مذاهبهم فيوالون الأئمة أو ـ إذا ما تعذّر عليهم المواصلة والإستمرار في المحاججة ـ الإضطرار إلى الإنسحاب من ميدان المناقشة معترفين بخطأ معتقداتهم ومواقفهم. لذلك نرى أن الأمام في جميع الحالات قد أفلح في تحقيق هدفه السامي في الإعلان عن التشيع القويم العرفاني والروحاني المدعوم بالأجتهاد والعقلانية. وهناك في تاريخنا المعاصر أمثلة غير محدّدة عن حوارات ومناقشات جمعت بين علماء في مختلف المذاهب أو جمعتهم مع مستشرقين كانت نتيجتها رائعة إما الاستبصار أو التحوّل إلى الإسلام الحنيف. ولذلك نرى لا مندوحة من الكتابة عن الإستشراق والمستشرقين من أجل الاستماع إليهم وقراءة أفكارهم والمحاججة معهم. وعلينا الإعتراف بأن المستشرق أجنبي عنا وهو غربي في عقليته وثقافته وقيّمه وأنه غير مسلم وأنه قد أفنى الكثير من سنوات عمره يتعلم اللغة العربية أو الفارسية أو التركية أو الأردية لقراءة المصادر الإسلامية ـ وإن كان عدد منهم قد يخطأ في فهم نصوص المصادر الأصلية ـ. والمستشرق ربّما يكون مبشراً متزمتاً أو مبشراً متفتحاً ولا سيما بالنسبة إلى أولئك الذين يقرأون المصادر الإسلامية بلغتها والذين لا يركنون بشكل تام إلى الأفكار الجاهزة المؤلّفة من قبل غيرهم من المستشرقين. والمستشرق ربما يكون

علمانياً في تفكيره ولا يعترف بأي دين، وربما يكون أداة إستخباراتية للبلاد التي ينتمي إليها أو قد يكون سياسياً مؤمناً بالمذهب الرأسمالي أو الشيوعي أو قد يكون مستقلاً في رأيه السياسي. وقد يكون عالماً أثرياً أو باحثاً متجرّداً همّه الأساس السعي إلى فهم أفضل للحضارات من غير حضارته أو إلى متابعة تاريخ أمّة غير تاريخ أمّته، وقد يكون عالماً مشهوراً لكنه منقاد إلى طائفته أو دينه أو سياسة بلاده. كذلك قد يكون المستشرق خاضعاً لرغباته وتطلعاته فيصبح عبدا لنزعاته الشخصية ومصالحه عندئذ يسير الروايات التاريخية حسب تلك المصالح، وولاسيما المصالح السياسية أو لنكن أكثر مباشرة الإستعمارية. والمستشرق قد يكون مثقفاً محبّاً للإطلاع على ديننا الإسلامي وتراثه وعلى الأديان والثقافات الأخرى. وخلاصة الأمر فإنه من الإجحاف إعمام النعوت والصفات والدوافع والنزعات مع أنها أوصاف تعبّر بحق عن موقف بحثي. كذلك من الإجّحاف ترك آراء المستشرقين وأعداء الإسلام تمرّ علينا حتى تصبح بمرور الزمن وكأنها حقيقة ووثيقة تاريخية نعتمدها دون إستجابة. وأقول ثانية هناك نخبة من المستشرقين بفعل عوامل فكرية شتّى قد مالت إلى الإسلام وغيّرت من مواقفها السلبية في مؤلفاتها ولحسن إصغائهم للمناقشات والمحاججات العلمية البناءة نظير بكثال مارمدوك الذي أشتهر بكتاباته في النشرات والمجلات وقد ترجم القرآن الكريم بعنوان (معاني القرآن العظيم) .MarmadukePickthal

The Meaning of the Glorious Koran.

المبحث الرابع

إشكالية فكرية أيدلوجية

الملاحظ عن المستشرقين عموماً أنهم حين يرومون دراسة حقل من حقول المعرفة الإنسانية أو التراث الإسلامي وحضارته والعقيدة الإسلامية يضعون نصب أعينهم مخططاً مسبقاً وهدفاً محدّداً أو مجموعة أهداف قد توصّلوا إليها أو فكّروا بها في أثناء عملية جمعهم المعلومات وعند استطلاعهم المؤلفات الإسلامية من مخطوطات أو مطبوعات.وبمعنى آخر كانوا وما زالوا يمارسون ـ إلى درجة كبيرة ـ أفكاراً مسبقة مستندة الى أدلّة وحيثيات تاريخية من المصادر الإسلامية أو من كتابات المستشرقين الذين سبقوهم، ثم يشرعوا بالتحري عنها ودراستها فقرة إثر فقرة على وفق منهج بحث موضوعي نسبياً تبعاً لهذا المستشرق أو ذاك، فهم يضعون منهجاً تحليلياً وتفكيكياً لمرويّات التاريخ التي لديهم. فربما تكون المرويّات قليلة أو شإذة أو بالعكس معروفة عند جمع من المؤرخين، عندها تظهر قدرة المستشرق على وضع الشإذ من الروايات موضع نظرية أو حقيقة بينما هي رواية واحدة أو عدد ضئيل من الروايات يعتمدها المستشرق لإثارة موضوع مثير للجدّل في التاريخ الإسلامي أو مثير لأحاسيس المسلمين وعواطفهم عندما ترتبط هذه الرواية وتثير هذه الفكرة رؤية أحادية، وقد تكون ضعيفة، عن سيرة رسول الله أو سيرة أئمة أهل البيت أو أي مسألة أجتماعية أو إقتصادية أو سياسية. ومع كل هذا فالقارىء أو المتتبع لدراسات المستشرقين يشخّص مثل هذه الآراء التي نعترف بأنها تخرصّات أو أفكار مسمومة عن نقطة من نقاط تراثنا الإسلامي المهمة والساخنة. ومهما يكن فالمستشرق نراه ينتقل في أبحاثه من نقطة إلى أخرى بصورة مترابطة بغية الوصول إلى الهدف الذي كان قد رسمه مسبقا. وهذا الإجراء البحثي ينطبّق على أولئك الذين هم ـ وكما عرّفهم المستشرق الألماني فوك Fuck ـ من المؤرخين المستشرقين الذين كانوا يتمتعون بإمكانات لغوية ـ أقصد اللغات الشرقية ـ ومصدرية ـ وأقصد معرفتهم واستنادهم الى المؤلفات الإسلامية الأصيلة. هي صفة لا يتميز بها المؤرخون من غير المستشرقين، على الرغم من أنهم يدرسون أو يشيرون إلى موضوعات تهمّهم من التاريخ الإسلامي ويذهبون بعيداً إلى انتقاد المرويّات التاريخية وأحياناً يتطرّفون في عرض آراء وتفسيرات ونظريات بشأن الإسلام ديناً وحضارة أو بخصوص السيرة النبوية الشريفة. ولتوضيح ذلك يستشهد المستشرق فوك بأسماء لامعة من المؤرخين غير المسبتشرقين ممّن نقرأ إنتاجاتهم

ونعدّهم من المستشرقين نظير فون رانكه L.Von Ranke الألماني الذي ألف كتاباً بعنوان تاريخ العالم Welt Geschichte ، وقد عرّفه فوك بأنه كان أب Father الدراسات النقدية للتاريخ.وعالج رانكه الإسلام معالجة متطرّفة بوصفه العدو الأكبر واللدود لأوربا المسيحية.وبوصفه مؤرخاً بروتستانتياً فقد نظر إلى الفتوحات الإسلامية وإلى الحروب الصليبية من زاوية متأثرة بهذه الأيدولوجية الدينية المتشنجة؛ غير أن الحقيقة كون رانكه مؤرخاً غير مستشرق وقد بنى آراءه وأستنتاجاته على قراءات أوربية جاهزة حول تاريخ الشرق. بمعنى لأنه لم يكن عارفاً باللغة العربية وبالمصادر الإسلامية لجأ إلى التفسيرات الجاهزة من مستشرقين آخرين.والحال نفسها نشهدها في كتاب المؤرخ الألماني الآخر الذي نعدّه أيضاً ضمن قائمة المستشرقين وهو يعقوب بوركهاردت Jacob Burckhardt الموسوم بـ (مختصرات أو أجزاء تاريخية Historische Fragmente المؤسّس على مجموعة بحوث غير منشورة لمحاضراته ألقاها في جامعة بازل. كان بوركهاردت يحمل ضغناً وكرهاً للنبي محمد، علماً بأنه يعترّف بصفاته النبيلة من صدق وأمانة وإخلاص وبساطة؛ غير أنه يبني استنتاجاً في تناوله إجراءات الرسول وعاداته وصفاته غير أخلاقية حسب زعمه. ويستمر في طعنه بذكر تخرصّات بذيئة تردّدت في كتابات كتّاب الكنيسة والعصور الوسطى. ومن بين أفكاره التي تدلّ دلالة قاطعة على جهله بالمصادر الإسلامية الأصيلة رأيه القائل بأن الدين الإسلامي هو دين معادٍ لجميع أنواع الفنون الجميلة. وهذا الإستنتاج الساذج وغيره من الآراء والتفسيرات التي تنطوي على ضعف وجهل في الحضارة الإسلامية وعلى سذاجة فكرية تستند الى جزء من المعلومات لتقدّم بصيّغ عمومية وعامة فلأن الإسلام قد منع الصور (أي التصوير) المنافي للأخلاق الإسلامية نرى بوركهاردت يعمّمها على (جميع أنواع الفنون). فهذه الأفكار التي أستند اليها هذا المؤرخ وهي مجرد قراءات أوربية للسيرة النبوية والحضارة الإسلامية التي توصّل إليها مؤلفون آخرون سبقوه. وربما اعتمدها على مؤرخين غير مستشرقين أيضا. وهي أفكار جاهزة إنّما ألّفت بمنظار حاقد وعدائي من الإسلام وحضارته، فضلاً عن أنها آراء تعدُّ نتيجة حتمية للمؤثر الديني المسيحي. صحيح أن هناك مستشرقين ممّن كان ضليعاً باللغة العربية وبالمصادر الإسلامية[١] قد ذهب إلى ما ذهب إليه رانكه وبوركهاردت، وربما إلى حدّ أبعد مما ذهب إليه هؤلاء، وربما أكثر إسفافاً وسذاجة متأثرين بما كانوا

(1) See Fuck. Op, Cit, 307.

يعتقدونه ويميلون إليه ويؤمنون به من مؤثرات مذهبية وتبشيرية أو ممّن كان ينهج منهجاً نقدياً تحليلياً وخاضعا لمؤثر خارجي ولاسيما المؤثر المذهبي وإن لم يكن هذا المؤرخ أو ذاك المستشرق مبشراً.

والواقع فالمستشرقون شأنهم شأن أي باحث أو مؤرخ أو أديب أوربي أو شرقي عربي أو مسلم تركي أو روسي سوفيتي وما إلى ذلك من توصيفات الهوية والدين ومن أوصاف متنوعة قد يستثمرون التاريخ الإسلامي استثمار متأثرا أو مسايراً لأيدلوجياتهم إن كانوا قوميين بصورة عامة أو قوميين عنصريين(أي شوفينيين) أو علمانيين أو متشدّدين في الدين أو محافظين أو أشتراكيين يميلون إلى الأثر الكبير للعوامل الإقتصادية والإجتماعية أو ماركسيين أو ممّن يتّبعون منهج الصراع الطبقي الفلاحي أو العمالي أو رأسماليين أو مسيحيين أو يهود. فهناك مسيحيون كاثوليك وبروتستانت وأرثودوكس أو أرمن. والمسيحيون السريان يتجهون إلى إحياء التراث السرياني، والأرمن ينحون منحى آخر في التركّيز على دور الأرمن في التاريخ الإسلامي، ويتابع المؤرخون الصائبة الدور الذي أدّاه الصابئة في التراث الإسلامي. وكذلك الحال بالنسبة إلى اليهود في تركيزهم على التوزيع الجغرافي لابناء جلدتهم في العالم الإسلامي وفي تسليط الضوء على دورهم في الحضارة الإسلامية. فالجميع يتوزع في دراساتهم وبحوثهم تبعاً لمصالحهم القومية والدينية، فتتوزع حينها الأفكار والآراء. وهناك أمثلة تؤكّد المدى الذي استثمرت فيه هذه الأيدلوجيات والمذاهب والأديان المصادر الإسلامية بحثاً وقراءة في دراساتهم بشأن الفرق الإسلامية والحركات السياسية وحركات المعارضة التي شهدها مسرح التاريخ الإسلامي. والأكثر أهمية الفلسفات التي استثمرت للتطبيق في الرؤى والتفسيرات بالنسبة إلى سيرة سيد الأنام نظير فاعلية الدور الذي أدّته العوامل الإجتماعية والإقتصادية في الدعوة الإسلامية السرية منها والعلنية؛ أو تسليط الضوء المكثّف على الجوانب الإقتصادية أو بالتركّيز على الجوانب السياسية والعسكرية بهدف الوصول إلى نتائج تدعم التوجه السياسي والعسكري للدعوة الإسلامية أو لتوجهات رسول الله بعد هجرته إلى المدينة، أو مناصرة الرأي بأن الدعوة الإسلامية قد وجّهت ضربة قاصمة للرأسمالية القرشية وغيرها الكثير من التفسيرات والتوجّهات التي تعبّر عن وجهة نظر هذا المستشرق أو ذاك وأيدلوجيته الكرية والسياسية.

إذن فهناك إشكالية في الموقف أو في المواقف قد تداخلت أو انفرد بها هذا التنوع

في التفسيرات والرؤى التي عبّر عنها وطرحها المستشرقون من جهة. كذلك هناك إشكالية لها علاقة بالعمل في توظيف الباحثين العرب والمسلمين للمرويّات التاريخية الغثّة منها والسمينة في دعم تفسير معين أو وجهة نظر متحركة وفاعلة من جهة ثانية. ونلحظ أن هناك بعض المؤرخين الأوربيين والمستشرقين ممن يرى في الفتوحات الإسلامية لبلدان حوض البحر المتوسط العامل المباشر في تدهور وانهيار النشاطات التجارية والإقتصادية لما فرضته من خطورة وفوضى على حركة النقل والمواصلات بين مدن وموانىء البحر المتوسط وبين العالم كالذي شدّدت عليه نظرية هنري بيرين Pirenne[1] في كتابه عن تجارة ومدن البحر المتوسط. بالمقابل هناك من المستشرقين من لا يذهب مذهب بيرين ويرى أن هذه الموانىء ـ موانىء البحر المتوسط ـ قد وصلت إلى حال من الركود والإنكماش في نشاطها التجاري قبل أن تصلها جيوش المقاتلين المسلمين بمدة ليست بالقصيرة. في الوقت الذي يدعم الرأي الثالث وهو بشكل عام رأي عربي مسلم الموقف بأن الفتوحات الإسلامية هي عامل صحيّ وحضاري أدّى ـ بخلاف ذلك ـ الى انتعاش منطقة حوض البحر المتوسط تجارياً واقتصادياً وحضرياً.

وضمن إطار هذا الميدان فهناك من المستشرقين من فسّر نجاح الدعوة الإسلامية في مكة على أنها ثورة الفقراء والعبيد والأحابيش ضدّ الأرستقراطية التجارية أو ضدّ التجّار في مكة والطائف والمدينة المنورة.بينما فسّر آخرون الدعوة الإسلامية بأنها ثورة الشباب من أهل مكة على قومهم وعلى ما كان سائداً من قيم وعادات قد طوّرها الكفّار من قريش لتكون بمثابة السنن والقوانين التي لا تعترف بالتطوّر وبدور الشباب في المدينة التي تخضع إلى دار ندوة الشيوخ من قريش. واستمر أنصار هذا التفسير يطبّقونه على ما شهدته الحقبة السرية والعلنية في مكة من أحداث كالذي مال إليه المستشرق المعروف مونتغمري وات M.Watt في أحداث الهجرة إلى الحبشة. فضلاً عن هذا الرأي أو ذاك فهناك رأي أو تفسير تاريخي واقعي مفاده أن الله تعالى قد اختار رسول الله لهداية الناس وإرشادهم إلى الطريق السويّ في عبادة الله الواحد الأحد من دون الأوثان والأصنام، إنها دعوة لحمتها وسداها دينيّ توحيديّ إزاء الوثنية والجاهلية. ثم علينا أن نشير إلى الرأي الآخر لكتّاب العصر الكنسي من البيزنطيين فهم

(1) Pirenne, Henri: Medieval Cities (Princeton, New Jersey 1925) Pages, 11,12,15; Harold Adelson: Medieval Commerce (USA 1962) P. 52.

يرون في الدعوة الإسلامية مروق وخروج على الكنيسة وعلى الدين المسيحي، أما عن قائدها فهو راهب مسيحي أراد بخروجه عن الكنيسة الوصول إلى المراتب والمناصب الكهنوتية العالية. وأن اسمه الحقيقي هو سرجيوس أو غيره. كذلك علينا عدم إغفال رأي يهود يثرب، وهو رأي نما وتطوّر ليصبح تفسيراً خاصاً بهم ومؤثراً في الموقف اليهودي ومن بعد الموقف الإستشراقي الإسرائيلي من الدعوة الإسلامية والقرآن الكريم.

وفي حالات أخرى قبالة تلك التفسيرات المعبّرة عن اتجاه أو قومية أو دين هناك عدد من المستشرقين ممن يركّز بشكل كبير على مبدأ تحليل الروايات التاريخية الإسلامية المبكرة وأخذها مثالاً بهدف إظهار قوّة هذا الحدث التاريخي أو ضعفه وقلّة تأثيره وهم مدفوعون بعامل الموضوعية والتوازن في منهج بحثي عرفوا به وتميزوا بانتهاجهم المنهج التحليلي النقدي الذي اتّبعه المستشرق الإيطالي المعروف ليون كيتاني L.Caetani مما قد دفعه إلى أن يصرّح ويعلن عن تفسيرات وآراء جريئة وأحياناً قاسية ومتطرفة بشان رسول الله وآل بيته. وكذلك بالنسبة إلى المنهج العدائي والعدواني الذي مارسه واتّبعه المبشر هنري لامانس في منهجه القائم على مبدأ الشكّ في جميع الأحاديث النبوية الشريفة أو في تفرده باعتماده مرويّات معينة تفيد في الطعن والتشويه لسيرة أئمة أهل البيت مقابل المدح والإطراء لسيرة معاوية ابن أبي سفيان وابنه يزيد والأمويين.

الذي نريد الوصول إليه فإن مثل هذه المواقف الإستشراقية وغير الإستشراقية يجتمع بعضها إلى بعض لتراكم فتؤلف إشكالية فكرية في التمييز والتصنيف الحصيف والدقيق للآراء والتفسيرات التي تبدو متناقضة حيناً ومتطرّفة حيناً آخر تلك التي أوردها المستشرقون فيما بينهم من جهة والباحثون العرب المسلمون من جهة ثانية؛ وأقصد بذلك عندما يستند اليها باحثون في الإستشهادات والتعقيبات. فالمؤرخون الأوربيون المهتّمون بالتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية من غير المستشرقين قد يتأثرون بهذا التفسير أوالموقف الإستشراقي أو ذاك أو بهذا الرأي الكنسي المتعصّب أو ذاك ويقودهم هذا التأثر إلى الأخذ به أو وهو الأكثر شيوعا ترديده ولا سيما إذا كان ملائماً لاتجاهاتهم المذهبية أو لأيدلوجيتهم الفكرية والعقائدية والمعرفية. عندئد يأخذ حجم هذه الرؤية المتأثرة وهذه التفسيرات الأحادية المحرّفة أو تلك التي تعتمد مرويّات ضعيفة في إسنادها وفحواها ومضمونها التاريخي يتضاعف ويكبر ويتكرّر من مستشرق

إلى آخر إلى حدّ يصعب على الباحث الموضوعي والحصيف أن يجد طريقة في دحره وردّه وإبطال مفعول دوره الفكري. فالمشكلة التي يعانيها الباحث الموضوعي كبيرة وذلك لصعوبة توصيل آرائه الصائبة المغايرة لمستشرق أو مؤرخ ثبتت جدارته وكفايته. فموقف رسول الله مثلاً من يهود بني قريضة قد دفع الكثير من المستشرقين من المتعصّبين دينياً، كاثوليك أو بروتستانت أو سريان، إلى الوقوف مع الموقف اليهودي ومع التفسير اليهودي من أن رسول الله قد ارتكب مجزرة بحقّهم، أي بحق يهود بني قريضة. وكبر حجم هذا الموقف على كرور الأيام إلى انه بلغ الحال التي جعلت المستشرق الإيطالي المعروف فرانشيسكو غبريلي F.Gabrieilie إلى القول في كتابه (محمد والفتوحات الإسلامية) بما يمكن ترجمته:- ((إن محمداً كان قاسياً ضد مخالفيه بطبع في ضميره وبتأييد من ربّه. لأن الإثنين سيّان. .. وفي الوقت نفسه نؤكد فيه أحاسيسنا ومشاعرنا بوصفنا مسيحيين وأناساً متحضرين بأن هذا الربّ [ويقصد الله عز وجل خالق كل شيء] أو على الأقل هذا الجانب منه، هو ليس ربّنا؟!))[1]، بهذه العبارات السمجة والمتعصبة والكلمات التي لا تظهر أنه يفهم دينه المسيحي لا ديننا الإسلامي عبّر غبريلي عن موقفه إزاء الترّحم والتأسي ليهود بني قريضة. وكنت حينها عند ترجمتي لهذا الكتاب قد علّقت على موقف هذا المستشرق وأشرت إلى أنه موقف مبالغ فيه ومغاير للحقيقة التاريخية التي هي بحاجة ماسّة من قبل الباحثين العرب والمسلمين إلى أن يقفوا عليها. لأن يهود بني قريضة كانوا من بين الذين دخلوا الحلف مع الرسول وهو المعروف بالوثيقة وهم الذين نقضوه بمحض إرادتهم ومن جانب واحد واستّمروا في تآمرهم ضد النبي شخصياً وضدّ الدين الإسلامي. إن يهود بني قريضة هم الذين خرجوا على الشروط والعهود التي توصّل إليها الطرفان (الرسول واليهود وغيرهم من سكان المدينة) وبضمنهم المنافقين، كل ذلك تبيّنه المعاهدة أو الوثيقة. فما هو الإجراء السياسي بحسب رأي المستشرق هذا وغيره الذي يجب أن يتّبعه رسول الله والمسلمين إزاء من يتآمر ضده ويضع يده بأيدي القريشيين الكفّار الذين ـ جميعهم ـ ما انفكوا أبداً العمل على ضرب الإسلام في مهده من خلال قتل الرسول. فما الذي تقوم به جيوش الولايات المتحدة، في القرن الواحد والعشرين، الدولة الأكثر من أنها العظمى والتي تتمشدق باستمرار، بما يعرف (الديمقراطية) إزاء الآخر

---

(١) غبريلي، فرانشيسكو: محمد والفتوحات الإسلامية، ترجمة ناجي، د. عبد الجبار ناجي ص١٢٥.

الوطني الذي يضّحي بنفسه من أجل تحرير بلاده من هيمنة أمريكا ومن وحشية وقساوة أعمالها الإجرامية بحق الشعوب الفقيرة والضعيفة والتي لا تملك سلاحاً. ما الذي تؤديه السياسة الأمريكية والصهيونية إزاء المسلمين في أفغانستان والعراق وغزة؟ أليس هي سياسة القتل الشنيع والذبح والتعذيب والتدمير وحرق المساجد والحسينيات والمستشفيات وقتل العلماء وإجبارهم على ترك بلادهم واستثمار علومهم وعقولهم في أمريكا؟ ألم تشهد سجون العراق على وحشية الجنود الأمريكيين كالكلاب التي درّبوها لإثارة الرعب أو التهام أجساد السجناء الأبرياء؟ ألم تشهد هذه السجون على اعتداءاتهم الجنسية المخجلة جداً من قبل متوحشي الديمقراطية الأمريكية والغربية؟ كل هذه قد أثبتتها وثائقهم الأمريكية والبريطانية التي نشرتها صحفهم أو الوثائق التي تصدر بعشرات الآلاف عن تخريب الأمريكان وقتلهم الناس الأبرياء بطائرات بدون طيار أو بطيار كلّه سيّان. ألم يتآمر الأمريكان مع الصهاينة وضعاف النفوس من أولئك الذين يحملون الشهادة الجنسية العراقية والأفغانية أو ممّن يلبسون العباءة العربية والعقال العربي؟! خدّام المستعمر والمنبطحون دوماً لتقبيل أيادي زعماء الغرب وتبادل كؤوس الخمر معهم باسم خدّام الحرمين الشريفين. هذا ما أقوله إن صحّت روايات ابن هشام بعد تهذيبه وتحريفه للسيرة النبوية الحقيقية التي كتبها محمد بن إسحاق. فمن المؤكد أنها روايات ضعيفة ومطعونة في سلسلة أسانيدها وفي محتواها. فلعل الباحثين بمواصلة بحوثهم وتدقيقهم في هذه الروايات سيكتشفون ضعفها وتهافتها، وأقصد بالكيفية التي تمّ فيها هجوم المسلمين على بني قريضة. ولعلها روايات تماشي الخطّ الأموي والعباسي الذي زيف التاريخ الذي نقرأه الآن.

المهم أن هذه النماذج من الأمثلة التاريخية ونماذج من التفسيرات الإستشراقية وهناك الكثير جداً منها، جميعها يمثّل إشكالية حقيقية بالنسبة إلى من يعتزم متابعة ودرس أوالتعقيب على آراء المستشرقين وعلى تأثيرها على الباحثين الأجانب والعرب والمسلمين.

المبحث الخامس

إشكالية التجذير التاريخي للإستشراق

ثمّة مواقف واتجاهات مطروحة في الدراسات الحديثة بخصوص تاريخ ظهور واستعمال تعبير المستشرقين والإستشراق وبخصوص المدلولات التي كانت مفهومة عن هذا الحقل من المعرفة الإنسانية. وبمعنى آخر هل كان المقصود بالإستشراق عند ابتداء استعماله في الغرب وعند ظهوره وسيادته فيما بعد، ما صار متعارفاً عليه منذ بداية القرن العشرين وحتى وقتنا الراهن؟ وهل كانت بداية ظهوره واستعماله وشيوعه مرتبطة بشكلٍ أو بآخر بأي رابطة سياسية + إستعمارية أو دينية + تبشيرية ؟ أو أن ظهوره لم يكن دالّاً ولا مرتبطاً بهذا الدافع أوهذا العامل ولا ذاك؛ وأن ظهور استعماله ببساطة يتعلق بعامل بنيوي ولغوي فقط؟ فالباحثون العرب والمسلمون يتوزعون في هذا المجال الى عدّة مواقف واتجاهات وتوجّهات؛ فمنهم من يجهد نفسه في إرجاع التعبير إلى حقبة الإستكشافات الجغرافية عندما سعى البرتغاليون والأسبان الى الوصول إلى الموارد الإقتصادية الغنية في الشرق. فصار الشرق في مخيالهم يمثل حلماً سعيداً ومزدهراً بالنسبة إلى مصالحهم. وقسم آخر يرى زمن ظهور التعبير في حقبة سيادة الإستعمار السياسي والعسكري. والمعروف أن الهدف الرئيس للإستعمار هو السيطرة والهيّمنة على المناطق المربحة والمفيدة لاقتصادياتهم وإستراتيجياتهم. ورأي ثالث يحدّد زمن استعمال التعبير الى حقبة الإستعمار البريطاني على وجه الخصوص. أما بالنسبة إلى المؤرخين الأجانب من المستشرقين وغير المستشرقين فتاريخ تداول التعبير يرتبط ارتباطاً مباشراً بزمن ظهوره ووروده في المعاجم اللغوية الأوربية؛ وهو رأي علمي يظهر مدى أهمية المعاجم في تتّبع ودراسة المصطلحات والتعبيرات المهمة والكلمات الدالّة على معنى تاريخي. وتوجّه آخر متداول عند البعض الذي يذهب إلى أن حركة المصطلح وفاعليته وإطاره العلمي ومفهوميته العلمية والبحثية ترجع إلى تاريخ انعقاد أول مؤتمر للمستشرقين ذلك المعقود في باريس عام ١٨٧٣.

والخلاصة فإن إثارة هذا الموضوع تعدّ إشكالية تنطوي على التباين والاختلاف فيما ظهر حوله من آراء ومقترحات وتوجّهات هادفة. والأهم من ذلك فالمتابع لم يصل إلى حلول قاطعة وأكيدة حول الحديث التاريخي الذي أثرناه في مطلع هذا المبحث

بذريعة ارتباط المسألة بأوجه ومواقف وأحياناً بصراعات بين القوى المتنافسة من بينها ـ نذكر الآتي ـ على سبيل المثال:-

١- يتعلق التوجّه نحو هذا الموضوع من زاوية لها صلة قريبة أو بعيدة بنوع العلاقات بين الغرب المسيحي والشرق العربي والإسلامي، وأقصد كيف كانت هذه العلاقات تاريخياًهل أنها كانت سلبية ومتوترة أم بخلاف ذلك؟ وكيف تطلّع الغرب تاريخياً إلى الشرق هل أنه تطلّع ذكوروي كما عبّر عنه البروفسور أدوارد سعيد بمعنى أن الغرب الوثني أو المسيحي بعد اعتناق المسيحية كان بحدود الشعور بأنه أعلى من الشرق حضارة وقيماً وأكثر تفوقاً سياسياً وعسكرياً. لذلك اندفع إلى الإستيلاء على المنطقة جغرافياً والإستحواذ على منابع ثرواتها إقتصادياً وفرض حمايته بالقوة على المنطقة بحجة حماية مصالحه ومناطق نفوذه وطرق مواصلاته البريّة والبحرية وإستراتيجيته ضدّ العدو التاريخي الساساني ثم بعد نجاح الجيوش اليونانية ثم الرومانية ثم البيزنطية ومن بعدها الإمبراطوريات الحديثة البريطانية والأمريكية قد سعت جميعها إلى سياسة فرض الوصاية والحماية على الشرق الإنثوي كما يفهمونه.

إذن كانت تاريخية العلاقات بين الغرب المتحفّز دوماً للسيطرة والسيادة وبين الشرق الذي كان وما يزال هو الحلم المغري بكنوز ثرواته ومصادر خيراته تجسّد بوضوح بدايات ظهور التعبير(الإستشراق) Orientalism. إنه تاريخ قديم جداً يصل في عودته إلى زمن ما قبل الميلاد كما سيبينه الفصل القادم.

٢- ولكن إذا ما اعتمدنا المصدر المعجمي القاموسي[1] وهو مصدر موثوق وواقعي لتحديد زمن تداول المصطلح ومفهوميته ودلالته العلمية خلال مراحل التاريخ الأوربي فإننا بالتأكيد سنصل إلى نتائج مهمة ومغايرة لما سبق ذكره. فالمعلومات الواردة في قاموس أكسفورد المعاد طبعه عام ١٩٦١ في بريطانيا تشير إلى المرّة الأولى التي ظهر فيها المصطلح في هذا القاموس وكانت سنة ١٧٦٧. واستند مؤلف القاموس أو مؤلف مادة الإستشراق في هذا القاموس الى دليل بما ورد ذكره عند هومر Homer ورجع تاريخ هذا الإستشهاد إلى سنة ١٧٧٤. كذلك ورد المصطلح في سنة ١٨٠٧

(1) See, The Oxford English Dictionary (Oxford the Clarendon Press) reprinted 1961, Great Britain, Volume 7 p. 200. Webster's New International Dictionary, Second Edition Printed in USA, Volume 2, p. 1720, Cassell's New English Dictionary, Edited by Ernest A, Baker, Fifth Edition (Great Britain 1926) p. 1011.

ضمن تعبير الإستشراق الرفيع المستوى بـ JobSublime Sublime Orientalism of Job).
وفسنة ١٨٦٢ جاء التعبير بما يوحي أنه قد عمّ وذاع استعماله pervaded في البلاط .Court وورد المصطلح في عام ١٨٧٧ بما يفهم منه استشهاداً بخصوص جمالية الأسلوب، أو الأسلوب الصافي والصلب غير المتردّد impaired بما يشير إلى المادة أو المزيج الذي لا ينصهر بسهولة infusible[١]. هذه التغرات قد تنفع منها بشأن تعدّد معاني المصطلح وبما يستدل منها على شيوع استعمالها وتنوع معانيها.

وبحسب ما تكشفه ترجمة هذه الأستشهادات حرفياً فأنها بعيدة بعداً كبيراً عن مفهومية ما نخضعه للبحث ها هنا. وكذلك فإن القاموس قد لمّح إلى الشاعر بايرون Byron وأشاراته المتعددة إلى تعبير .Orientalism وفي هذه الحال يشير القاموس إلى معنى المصطلح بما يعادل البحث الشرقي أو المعرفة بلغات الشرق[٢].

وبالنسبة إلى التاريخ وهذا التعبير فقد بيّن القاموس بأنه ذكر أولاً في سنة ١٦٨٣، وكان حينها مستعملاً ومعروفاً بحدود المعرفة الكنسية، إذ كان يقصد به عضو الكنيسة الشرقية أو اليونانية ومن ثمّ تحوّل في سنة ١٧٣٨ ليشمل معنى آخر بعيد عن الكنيسة؛ إذ قصد به التفكير الذكي والنابه. فالمستشرق Orientalist معناه من كان يمتلك ذكاء وفطنة، ومن كانت له ملكات وقدرات فوق - الطبيعية أكثر مما كان يمتلكه الفرد اليوناني. وتوسّع معناه ومفهوميته في المدة بين ١٧٩١-١٨٢٣؛ فاعتماداً على القاموس نفسه[٣] صار يعني الإشارة إلى أولئك (أي المستشرقين) الذي يكتبون من اليمين إلى اليسار، وهو يشير تحديداً إلى اللغات العربية والفارسية والأردية والتركية القديمة وربما الأردية وما إلى ذلك من لغات شرقية.

وأعقب هذه المرحلة تطوّرا أكبر في معنى المصطلح وحدوده المعرفية ولاسيما خلال المدة بين ١٧٧٩-١٧٨١ إذ تسلّط الضوء على تحديد معنى المستشرق بأنه الشخص المتمرس في اللغات الشرقية وفي الأدب الشرقي.

والملاحظة المهمة في شأن موضوع المستشرقين بناء على تحديدات القاموس يفهم

(1) Ibid, P. 200.

(2) Ibid.,

(3) Ibid.,

منه أن التعبير خصّ في المدة ما بين ١٧٧٩-١٧٨١ الإشارة إلى المستشرق (العظيم The Great حسب منطوق القاموس) وهو الدكتور بوكوك .Pocock وبوكوك مستشرق بريطاني كما سنقف عليه لاحقاً. ويختتم الشرح الذي وفّره القاموس ومتابعاته التاريخية حول تاريخية ومعنى استعمال التعبير بالإشارة إلى أنه في سنة ١٨٧٩ تمّ عقد المؤتمر الخاصّ بالمستشرقين في مدينة فلورنسا. والغريب في هذه الإشارة إلى أن القاموس لم يهتّم بذكر المؤتمرات الستة التي سبقت مؤتمر ١٨٧٩ التي عقدت في مدن أوربية أخرى وكان أولها المنعقد في باريس في سنة ١٨٧٣ وليس ١٨٧٩. لكن القاموس لا يقدّم أي تفسير عن سبب إهماله ذكر المؤتمرات السابقة، فهل كانت تعقد بعنوان أوشعار آخر أي لا يحمل صفة المستشرقين مثلاً ؟.

نخلص من هذا السرد الكرونولوجي المحدّد بالسنوات التي دلّت عليه قراءة تجذير ورود المصطلحين في أوربا، وأقصد مصطلح الإستشراق والمستشرقين؛ إلى أن مصطلح المستشرق والمستشرقين هو المعنيّ والأكثر مباشرة بتاريخ الشرق وأدابه ولغاته وكان مقترناً بخطّ الكتابة من اليمين إلى اليسار وذلك يرجعنا إلى سنة ١٧٩١. وأن أول معنى له بما يفيد بأن المستشرق هو ذلك العالم باللغات الشرقية ويرجع إلى مدة أقدم من ذلك وتحديداً إلى سنة ٧٧٩، ونلحظ في هذا الصدد أن المتعارف عليه في سنة ١٧٩٧ بالنسبة إلى المستشرق هو العالم باللغات الشرقية تلك اللغات التي كانت تكتب حروفها من اليمين إلى اليسار. والذي جاء ذكره أيضاً في عام ١٧٧٩ بما له علاقة بوصف خصائص المستشرق البريطاني بوكوك وكونه مستشرقاً Orientalist أي في سنة ١٧٧٩ ، وكان بوكوك بالفعل يعرف العربية والعبرية والكتابة فيهما من اليمين إلى اليسار. فيقول البروفسور هولت Holt في بحثه القيم (دراسة المؤرخين العرب في أنجلترا القرن السابع عشر: خلفية أدوارك بوكوك وأعماله)[1] ما ترجمته ((كان بوكوك يعدّ من العلماء القلائل الذين اهتموا أولاً وبشكل متميّز باللغة العربية، وكان من أولئك الذين استندوا في مؤلفاتهم الى التاريخ العربي)). ويضيف إلى قوله هذا بأن بوكوك قد ترجم كتابين لمؤرخين عربيين مسيحيين ووضعهما موضع الثقة والاعتماد في كتابة كتابه (عينات أو نماذج من التاريخ العربي..) .Specmen Historiae Arabum وأنه كان خلال المدة بين ١٦٠٤ إلى ١٦٩١ قد كرّس نفسه إلى تعلم اللغة العبرية وإلى

(1) Holt, P.M. " The Study of Arabic Historians in Seventeenth Century England: The background and the work of Edward Pococke" in BSOAS (1957) Volume 19 (3) pp. 444-55.

تدوين كتابه الموسوم بـ (تعقيبات وتعليقات على تاريخ الأنبياء)[1].

فالإشارة إلى أن بوكوك، المستشرق العظيم أو الكبير، تدلّ دلالة واضحة على أن المصطلح (المستشرق Orientalist) كان مصطلحاً شائعاً ومتعارف عليه وذلك لتردّد استعماله قبل وروده في عنوان المؤتمر الأول للمستشرقين المنعقد في باريس عام ١٨٧٣.

٣- لذلك فمن المؤكد القول بخطأ ما هو مكرّر وسائد في الكتابات العربية بشأن المستشرقين الذي يفيد بأن استخدام المصطلح وشيوعه يرتبط ارتباطاً جدلياً بالإستعمار ولا سيما الإستعمار البريطاني في نهاية القرن التاسع عشر. فنلحظ أن الأدلّة المذكورة آنفا تبين بجلاء شيوع المصطلح واستعماله في القاموس الأوربي منذ بداية ذكره حوالي العقد الثالث من القرن الثامن عشر.

آخذين بنظر الإعتبار أن التتبع التاريخي الزمني لتاريخ العلاقات السياسية والإقتصادية بين الغرب ما قبل المسيحي والمسيحي وبين الشرق ما قبل الإسلامي والإسلامي يعدّ مقدمة مهمة في مسيرة ظهور المؤلفات التي أعقبت التي تناولت تاريخ الشرق أو تاريخ العرب والمسلمين هي أيضاً كتابات ومؤلفات أستشراقية.

---

(1) Ibid., p. 446.

الباب الثاني

الإستشراق في التارخ

الفصل الثالث

المجالات التركّز عليها المستشرقون

في دراسة التاريخ الإسلامي الوسيط

الفصل الرابع :

المراحل التاريخية التي مرّ بها الإستشراق

وتوجّهاته البحثّية.

الفصل الثالث

المجالات التركّز عليها المستشرقون في دراسة التاريخ الإسلامي الوسيط

إشكالية الدافع الواحد أو الدوافع المشتركة للمستشرقين

لقد تطرّق البحث السابق ضمن الإشكالية الأولى المتعلقة بإشكالية المصطلح، وكذلك في الإشكالية الثانية الموسومة بـ إشكالية الإنتماء الديني والهويّة القومية وأيضا ضمن الإشكالية الأخرى الموسومة بـ بالإشكالية الفكرية والآيدلوجية، إلى أن العرب والمسلمين المهتّمين منهم بحقل الإستشراق وغير المهتمين قد أسّسوا العلاقة مع المستشرقين وحركة الإستشراق على وفق صيغة أو موقف ينطوي على الكثير من الخوف والخشية والشكّ في أهداف المستشرقين والحذر من نواياهم الدفينة غير المعلنة. مع أن هؤلاء قد أكّدوا وبحثوا في مسائل كثيرة جداً عن الإسلام وعن سيرة رسول الله وأئمة أهل البيت وعن التاريخ الإسلامي ولاسيما عن الحضارة الإسلامية. ولكن على الرغم مما في هذه الدراسات التي بذلوها من جدّية وكدّ يبقى السؤال ماثلاً ألا وهو هل أنهم قد أفنوا حياتهم في تعلم اللغة العربية واللغات الشرقية في سبيل البحث والدراسة العلمية أو بسبب حبِّ الإطّلاع على ثقافات غير ثقافاتهم فقط؟ أم أن بعضهم أو أكثرهم قد توجّه إلى هذه التخصصات بعامل أو بعوامل معينة ومجتمعة نحو ذلك؟ دون أن نغمط حقيقة مفادها :- ليس جميع المؤرخين الغربيين أو الأمريكيين أو الإسرائيليين قد اندّفعوا ببساطة إلى هذه الدراسات بدافع محدّد وخاصّ وبيّن.

فالملاحظ أن هذه العلاقة الجدلية بين اندفاع المستشرقين بمثل هذه الحماسة والجدّية نحو الدراسات الإسلامية وبين العوامل المشجّعة والداعمة لها قد ابتدأ بشكل سافر وواضح متمثلا بالإجراءات والأعمال التي مارسها المستعمرون، وهي ممارسات كانت في الواقع أعمالا وحشية وتخريبية عن طريق تدخّلاتهم وغزوهم العسكري وكذلك عن طريق رسم مخططات ومشاريع توسعية تظهر بجلاء نواياهم في تغيير خرائط العالم والشرق الأوسط خاصة ورسم خرائط بديلة للأديان أو الحضارات أوالسياسات. والأكثر خطورة أن كلّ قوة أوربية أو أمريكية أو غيرها من القوى الإستعمارية المتصالحة أو المتصارعة أو المتحالفة قد هيأت لنفسها خارطة تجّسد أمالها في المنطقة ومصالحها السياسية والإستراتيجية من جهة وفي ضرب الإسلام والحضارة الإسلامية من جهة ثانية وفي حلب ثروات المنطقة والأراضي العربية

الإسلامية ولا سيما بعد أن تأججت أهمية الثروة النفطية والمعدنية والعسكرية من الجهة الثالثة. من هنا أخذت مشاعر العرب والمسلمين، وهي مشوبة بمثل هذه الأفكار والمشاعر وممارسات المستعمرين، أتجاهاً سلبياً وفي كثير من الأحايين سلبية بشكل متطرّف؛ وجميع ذلك حقّ لهم فالأرض المسلوبة والمخّربة والمستثمرة استثمارا كبيرا هي أرضهم وبلادهم، والدين الذي يتعرض باستمرار إلى تشويه ومحاربة بل وسخرية وهو الإسلام هو دينهم؛ فتلك هي أرض العرب والمسلمين تاريخياً وهذا هو دينهم وحضارتهم تاريخياً أيضاً.

فالإستعمار البريطاني مثلاً قد هيّمن على منطقة واسعة وغنية من الشرق الأوسط والإستعمار الفرنسي كذلك بسط نفوذه وسطوته الواسعة على أراضي شمال أفريقيا وسوريا وغيرها من المناطق. فولّد هذا الإستعمار ردَّ فعل عارم في نفوس وضمائر الوطنيين من العرب والمسلمين ثم تبلّور هذا الفعل إلى حركات سياسية مناهضة وإلى أعمال تثوير لكل ما يتضمّنه الشعور القومي العربي أو الإيراني أو التركي أو إلى غير ذلك. ويهدف هذا التثوير إلى رصّ الصفوف المنتمية إلى هذه القومية أو تلك لمواجهة الغزو الأجنبي والتدخلات العسكرية الأجنبية. وكذا الحال في ردّ فعل حضاري متمثل بنهضة ثقافية وفكرية للإعلان عن مساوىء الإستعمار والإعلان عن توعية الناس سياسياً وكيفية الردّ الناشز ضدّ المستوردات الفكرية والثقافية الأجنبية. لهذا فإن المرحوم محمد كرد علي في العقد الأول من القرن العشرين نظر من زاوية تفكيره إلى مساعي المستشرقين في دراساتهم للحضارة الإسلامية نظرة إيجابية بالشكل الذي فسّر بالإعجاب الكبير بما قام به المستشرق في مجالات تحقيق لتراثنا الإسلامي؛ فأدّى هذا الفهم الإيجابي إلى ثورة مضادة قادها مفكرون ومثقفون رأوا في الإستشراق وفي أعمال المستشرقين أستعماراً أيضاً. إنه استعمار ثقافي وتبشير ودسّ وطعن وتفسير حاقد للإسلام ومبادئه ونبيه. وهكذا انقسم الشارع الثقافي في مصر أو في بلدان عربية وإسلامية أخرى على قسمين وفي أحسن الأحوال على ثلاثة أصناف سلبي وإيجابي وبين بين أي وسط بين هذا و ذاك من المواقف والإتجاهات. فهناك مثقفون امتدحوا أعمال المستشرقين في التحقيقات والدراسات التاريخية والحضارية، والمعتقد بأن لهؤلاء الدور في الترحيب بعدّد من المستشرقين ليكونوا أعضاء فاعلين في المؤسسات الثقافية العربية ومن أهمها في المجامع العلمية العربية في دمشق والقاهرة وبغداد. . . الخ. وهناك من اتهم هذه الدراسات والإسهامات بالإستعمارية والمسيئة والمغرضة. .

وهناك من ميّز بين الدراسات المسيئة وبين تلك التي تمثل معرفة إيجابية لتراث أمتنا. ولذلك فهناك مستشرقون مسيئون وآخرون منصفون وعادلون في رؤاهم وتفسيراتهم.

ومع وجود هذه الثنائية الثقافية العربية إزاء أعمال المستشرقين لم تخلُ من غموض وعدم وضوح في الموقف وأحياناً من تناقض في المعادلة التي طبّقت بين شرائط من يوصف من المستشرقين بالتعصب والتحامل على الإسلام ونبيه وبين التبشير الذي يهدف إلى الطعن في الدين والتراث وبين طرف المعادلة الآخر وهو المستشرق الذي وصف بأنه مستشرق منصف ومعتدل في آرائه وتفسيراته للإسلام الحنيف ولسيرة رسول الأمة.

هكذا بدأت مواقف العرب المسلمين ومشاعرهم إزاء المستشرقين وظلّت مستمرة كذلك. وبقيت الهوّة والشقّة بين الطرفين تتسع وتضيق تبعاً للظروف السياسية بالدرجة الأولى بينما ظل الموقف الوسط يتراوح بين المدّ والجزر مرتبطاً بالموقف نفسه. فمثلاً اشتّد الموقف ضدّ المستشرقين بظهور آراء منسجمة مع تفسيرات الكنيسة وكتّاب العصور الوسطى كالذي ظهر في الرسوم الكاريكتيرية في كوبنهاكن ولندن وباريس، وكالذي حدث في ظهور أفلام سينمائية بهذا المعنى أو بظهور تعليقات من بعض المسؤولين كالبابا بندكت السادس عشر أو عضو النواب ووزير في هولندا أو في الإعلام الواسع الإنتشار في أمريكا متمثلاً بالعنوان الذي جسّمه الرئيس بوش الابن في الحرب ضد الإسلام (بما يعادل في رأيه الإرهاب) بالحروب الصليبية الخامسة وبالمواقف السلبية جداً من الجمهورية الإسلامية في إيران وحزب الله في لبنان وأي اتجاه وتوجّه إسلامي في أي مكان آخر من العالم العربي والإسلامي.

علماً بأن المجامع العلمية ـ كما أشرنا آنفا ـ وهي من أرفع المؤسسات الفكرية والعلمية في مختلف البلدان العربية قد زيّنت هيآتها العلمية بأسماء عدد من المستشرقين الفرنسيين والإيطاليين والألمان. وهي حال لا تشابه قطعاً موقف المقاطعة الفكرية ضدّ المستشرقين المبيّن في الفقرة المشار إليها آنفاً. كل ذلك حدا بنا على أن نطلق على هذه المفارقات في المواقف والإتجاهات بالإشكالية بخصوص الدافع الحقيقي الواحدي أو مجمل الدوافع المشتركة التي دفعت المستشرقين إلى الجدّ والمثابرة في التحصيل التاريخي والحضاري للإسلام وإلى الحرص في المتابعة في تعلّم اللغات الشرقية والعربية منها على وجه التحديد وإلى قراءة وبحث التاريخ

الإسلامي وإلى بذل المزيد من الجهد والصبر والعناء في سبيل أستكمال مهماتهم العلمية.

إذن فارتباط الإستشراق وعلاقة المستشرقين بالإستعمار وسياسات بلدانهم من جهة وفي تمثيل بعضهم للدوائر الإستخباراتية والسياسية من جهة ثانية وتصريحات البعض الآخر منهم فضلاً عن تصريحات المسؤولين الكبار في الدوائر السياسية الإستعمارية من جهة ثالثة قد حفّز الى سيادة نظرية المؤامرة الثقافية وعلى العمل على صناعة قوائم سوداء بأسماء المستشرقين المسيئين وقوائم بيضاء بأسماء المستشرقين المنصفين.لهذا كان الموضوع بالنسبة إلى البروفسور أدوارد سعيد الفلسطيني المولد والأصل والأمريكي الجنسية والإقامة وربما العمل والثقافة من هذه الجدلية الثنائية للمستشرقين والإستعمار واضحة جداً.فقد صبّ جام غضبه، وهو على حقّ، بأسلوب أدبي رائع على الإستعمار البريطاني لأنه المحفّز الأساس لظهور الإستشراق البريطاني ممثّلاً بالمستشرقين بوكوك وبريدو وسيل وغيرهم.وموقف ورؤية البروفسور سعيد متأثر بجلاء بما مارسته السياسة البريطانية ضدّ شعبه ووطنه فلسطين، عندما تآمرت في وضع ورسم خارطة لصالح الكيان الصهيوني. إذن ليس من المبالغة أن نختزل نوازع وأهداف الحركة الإستشراقية بنازع واحد أو دافع واحد أو دافعين أو ثلاثة..وهكذا. فالمستشرقون حينما عقدوا مؤتمرهم الأول في باريس عام ١٨٧٣ لم يكونوا من شريحة واحدة أو من مذهب ديني أو سياسي واحد بل جمع هذا المؤتمر العلماء الأوربيين وغيرهم ممّن أولوا التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية اهتماما ملحوظاً سواء كان منهم المدفوع بدافع تبشيري أو الآخر المهتم بدافع حبّ الإستطلاع أو الثالث المدفوع بحبّه واهتمامه بتاريخ الشرق أو تاريخ العرب والمسلمين وهكذا.

كذلك علينا عدم تجاهل موضوع مهم جداً كان مدار النقاش والجدال بين جموع المستشرقين ألا وهو الوسائل التي بإمكانهم أن يفلحوا فيها أو أن يسهل عليهم الأمر بواساطتها التعرف على الشرق عموماً، وأعني هنا المصادر الخاصة بالشرق. إذ لاشك في وجود أبحاث عن مخطوطات نادرة من الضروري تحقيقها، أو تشخيص ميادين أخرى غير الميدان الديني والسياسي كمحاولتهم التعرف على مدى اهتمام المسلمين بالعلم والتعلم وفيما إذا كانت العلوم الإسلامية علوماً مستقلة عن العلوم التي تمّ إنجازها في الحضارات الإنسانية الأخرى كالحضارة اليونانية والرومانية؟ أم أنها علوم قلّدت أو حاكت عبر ترجمة شاملة لمؤلفات أرسطو وأفلاطون وجالينوس وغيرهم من

علماء الإنسانية القدامى؟ أم أن علماء المسلمين حاولوا ونجحوا أم فشلوا في إجراء عملية تلاقح حضاري بين العلوم في الحضارات الإنسانية العالمية وبين ما جاء به الإسلام ممارسة وعملاً؟. كذلك مما لا شكّ فيه أنهم عرضوا بحوثاً عن السمات الأساس للحضارة الإسلامية في الفقه والشريعة والقانون والسياسة المدنية وشخّصوا المؤلفات المهمة في هذه الموضوعات وأتجهوا لدراستها أو رشحوا المهم منها تحقيقها. في الوقت نفسه لابدّ من أنهم تعرّضوا لمسائل العقل والكلام ومدى مساهمة العلماء المسلمين بالفلسفة والمنطق والكلام وفيما إذا كان فلاسفة الإسلام مبدعين وأصيلين في رؤاهم وتفسيراتهم العقلية وهم يعتمدون الأصل الإسلامي الأساس للقرآن الكريم؟ أم أنهم أعادوا حرفياً مواقف أرسطو وأفلاطون وأفلوطين في صفات الله تعالى وفي واجب الوجوب وفي الجوهر وفي الذرّة وفي خلق الإنسان والوجود؟. هذه جميعاً وغيرها واضح ومعروف لا حاجة إلى ذكره وإعادته. وكانت بالتأكيد من الأمور التي ناقشها المؤتمرون وتعرّضوا لها وتوصّلوا إلى نتائج علمية نظرية ومدوّنة عبر مئة مؤتمر وعبر قرن من الزمان.ولا يعقل أبداً أنهم في هذه المؤتمرات وفي نتائجها المتعلقة بمؤلفاتهم وتصنيفاتهم وتحقيقاتهم كانوا مهتمين بالجانب التبشيري وحده أو الجانب الإستعماري وحده دون غيره. لهذا فإن إندفاعهم لدراسة التشيّع وأهل البيت سواء تلك الدراسات التي أختصت بأبي أهل البيت الرسول الكريم وأئمة أهل البيت يقع ضمن هذا التصوّر في بدايات اهتمامات المستشرقين، وهو دون شكّ، قد خضع لمؤثرات ودوافع عدّة مسايرة للدوافع والنوازع التي دفعت المستشرقين عموماً إلى أن يكرّسوا دراساتهم ونشاطاتهم وأن يبذلوا الجهود المضنية لمتابعة المنابع التي يستقون منها معلوماتهم فهذا هو المستشرق البريطاني دونالدسون المبشّر الذي قضى سنيناً من حياته العلمية ليؤلف أطروحة دكتوراه بعنوان العقيدة الشيعية في إيران والعراق. فهل أندفع بدافع تبشيري فقط؟ قد يكون الجواب كذلك ولكنه قد قدّم خدمة كبيرة للقارىء الشيعي وغير الشيعي العربي والمسلم عن المنابع الأساس في التدوين والكتابة عن التشيّع في أوائل سنة ١٩٣٠ في الوقت الذي لم يظهر عالم شيعي أو مسلم يتناول هذا الموضوع بأسلوب وصفي تارة وتحليلي تارة أخرى معتمداً في الأساس على المؤلفات الشيعية الأربعة وغيرها مما لم يكن مسموحاً به في العالم الإسلامي غير الشيعي التطرّق إليها أو بالأحرى ذكرها. والمستشرق دونالدسون قد أثار جانباً مهماً في دراسة التشيّع ألا وهو نقده الرواية السنية المألوفة التي جانبت الحقيقة في أصل التشيّع عقيدة وحركة سياسية كالذي جاءت عند ابن حزم الظاهري مثلاً. ولم

يعتمد على روايات محمد بن سعد وابن إسحق وابن هشام وابن حزم الأندلسي عند كتابته عن أحداث سقيفة بني ساعدة، وبالصيغة المألوفة إنّما تابع المرويات عن مواقف بني هاشم وعلى رأسهم موقف الأمام علي من الأسلوب الذي تمّت فيه البيعة إلى خلافة رسول الله.

حقيقة أن المستشرقين عموماً، عدا أولئك الذين سيرت مؤلفاتهم منذ البداية نوازع دينية حاقدة تبشيرية وغير تبشيرية، كالموقف الذي وقفه المبشر لامانس من أهل البيت عموماً بدءاً برسول الله ومروراً بالأمام علي وفاطمة الزهراء وبنوها ذلك الموقف والطاعن، فلامانس في هذا الموقف لم يكن منطلقاً بالأساس من موقف تبشيري، لماذا؟ لأنه ألّف كتاباً عن معاوية بن أبي سفيان وآخر عن ابنه يزيد فكان ميّالاً إليهما ومادحاً بإطراء يزيد قبالة حقده وبغضه للأمامين الحسن والحسين إنه مستشرق مبشّر لكنه مبغض وحاقد بالدرجة الأولى. فالمستشرقون عموماً لم يكتفوا بدراسة الحالات الواضحة من تاريخنا بل تشعبوا في البحث عن دقائق الأحداث التاريخية بشأن المجالات التي جذبت اهتماماتهم أو بالأحرى تلك الموضوعات التي كانت ترتبط بتوجّهاتهم أكثر من غيرها.

وقد أثارت هذه الدراسات العميقة والدقيقة لأحداث التاريخ الإسلامي وحضارته من حفيظة عدد غير قليل من الباحثين العرب والمسلمين منذ أوائل خمسينيات القرن العشرين لأن يحصنوا أنفسهم منها والردّ عليها. عندئذ فقط بدأ التفكير في ماهية الدوافع التي حدت بهؤلاء الأجانب منذ منتصف القرن التاسع عشر على البحث ودراسة وتحقيق ونشر الدراسات والكتب عن تاريخنا، فصار ما يعرف الآن موضوع دوافع المستشرقين هو الشغل الشاغل في ردّ فعلنا إزاء ما حقّقه الأجانب في هذا المجال. كذلك فإن القارىء لا يجد في أي كتاب كتبه باحث عربي عن الحركة الإستشراقية إلّا وخصّص الحيّز الأكبر منه لميدان هذه الدوافع أو أهمها أي ميداني الدافع التبشيري والدافع الإستعماري أو التركيز على تحديد من هو المستشرق والمسيء ومن هو المستشرق غير المتحامل وغير المتعصب. ومضوا في سعيهم لصنع لوائح بأسماء المستشرقين غير المتحاملين وغير المتعصبين، وعلى صنع لوائح بأسماء المستشرقين في القائمة السوداء وأسماء آخرين تضمنتهم القائمة البيضاء وهكذا...

ومما لا شك فيه أن هناك نوازع شخصية أو عامّة أو وجود علاقة مسحيّة معلوماتية

عن الشرق بالنسبة إلى الدولة التي ينتمي إليها هذا المستشرق أو ذاك، فهي نزعة ليست محدّدة بالمستشرق إنما عامّة عند الجميع حتى بالنسبة إلينا حينما نبغي الكتابة عن بلد أجنبي مستعمّر لبلادنا أو غير مستعمّر فإننا ننظر إلى أحداثه نظرة مدفوعة بنازع أو أكثر من النوازع التي تسيرنا وتدفعنا إلى التحري عن مواطن الضعف أو المواطن التي تشير إلى حال الإنفصال بين الدين والسياسة أو ما إلى ذلك. ولنأخذ المرحلة التي قام بها سلام الترجمان في سنة ٣٠٩هـ/ ٩٢١م زمن الخليفة العباسي المقتدر بالله إلى الخزر والصقالبة لنرى الأوصاف السلبية التي وصف بها سلام الترجمان قبائل الترك وعادات الصقالبة الإجتماعية كالإباحية والإستهتار في القيم مع أن ملكهم قد أعلن عن اعتناقه الإسلام. ولنأخذ أوصاف أي من طلبة العلم والرحال من العرب والمسلمين لبلدان أوربية وإن كانوا سوّاحاً فهي تظهر تفكك هذه المجتمعات وتحلّلها وأحياناً عدم إيمانها على الرغم من تديّنها بالمسيحية... الخ.

فالحركة الإستشراقية منذ بداية نشاطها ليست إستثناء من ذلك، إي يجد المرء اتجاهاتها وتوجّهاتها قد تحدّدت وتركّزت في المدة التاريخية التي بدأ فيها الغرب يفكر ويخطّط في الشرق تفكيراً إستعلائياً حضارياً أو تخطيطاً إستعمارياً إقتصادياً وجيوبوليتكيا في السيطرة والإستحواذ. وكان الغرب المسيحي في القرن الثامن عشر فصاعداً غرباً توسعياً نحو الخارج بهدف غزوه وغزو أسواقه لغرض تسويق إنتاجاته وصناعاته. بينما كان الغرب المسيحي إبان عصور الكنيسة والحروب الصليبية وبعد فشلها خاض حرباً دفاعية، بمعنى الدفاع عن المسيحية إزاء تقدم الإسلام والدفاع عن الأراضي حول حوض البحر المتوسط بعد عمليات التراجع عن بلاد الشام ومصر وشمال أفريقيا أمام تقدم الفتوحات الإسلامية. وكذلك الدفاع عن الأراضي بعد نجاح عملية الاسترداد .Reconquesta فالغرب المسيحي (وإن كان في الظاهر) قد اندفع بعد عصر الإستكشافات الجغرافية وإبان عصر النهضة بدوافع إقتصادية أولاً واستكشافية ثانية واستيلائية إلى درجة ملحوظة في التوجّه صوب الشرق العربي والإسلامي وإلى المنطقة العربية من أجل الكشف عن المواضع التي تهمّه والتي تسدّ احتياجاته في السيطرة على منابع الثروات فيه واستثمارها تماما كما هو واقع الآن في القرن الواحد والعشرين عبر الحروب التي أجّجتها أمريكا في الشرق العربي والإسلامي بدوافع إقتصادية واستثمارية واستحوإذية وإستراتيجية.

فمنطقة الشرق الأوسط شهدت منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الربع الأول من

القرن العشرين تصارعاً وتنافساً حادّاً بين الدول الغربية نفسها بهدف الهيّمنة والحصول على أكبر حصة ممكنة منها حلاً للمسألة التي عرفت بالمسألة الشرقية أو أراضي وممتلكات الرجل المريض. فمن جهة كان هناك تصارعا محتدما بين ألمانيا وبريطانيا بشأن مشروع بناء سكة حديد برلين ـ بغداد، ومن جهة ثانية في هذه المدة ـ مدة الصراعات والمنافسات ـ ظهرت الحاجة الماسّة لكل من هذه الدول في معرفة البلاد معرفة مفصّلة تاريخية ودينية (مذهبية) وإقتصادية وعلمية وأثرية أي المعالم الحضارية والتاريخية... الخ والسياحية. عندئذ توجّهت أقلام الكتّاب والعلماء الغربيين نحو تهيئة مثل هذه المعلومات والتحريّات عن الأحوال الدينية والإجتماعية والقبلية والسياسية والإثنولوجية. وهنا نجد أيضاً حال من التنافس والتسابق بين علماء الدول المتصارعة بغية التوصّل إلى معلومات غنية وتفصيلية لوضعها على طاولة الساسة للإنتفاع منها في رسم المشاريع السياسية والإستراتيجية. فهذا الدبلوماسي الفرنسي جوزيف آرثر كومت دي جوبينو de Gobineau الذي خدم الدبلوماسية الفرنسية في طهران ما بين ١٨٥٢، ١٨٥٨، ثم عيّن مرّة أخرى في إيران فبقي من ١٨٦١-١٨٦٣. وإليه يعود الفضل في الوصول إلى نظرية الفوارق الجنسية Race كما يذكر المستشرق الإسرائيلي كوهلبرغ .Kohlberg وبخصوص موضوع بحثنا فإن (جوبينو) أولى أهمية خاصة بشأن الإنقسام في صفوف المذهب الشيعي ولا سيما بالنسبة إلى الإخباريين والأصوليين والخلافات المذهبية بينهما. وقدّم وصفاً مسهباً للتعازي (مفردها تعزية) التي يعقدها الشيعة في إيران في محرم وعاشوراء الأمام الحسين فدوّنها في كتاب له نشر في باريس عام ١٩٠٠ بعنوان الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى. والمستشرق جوبينو قدّم فرضية صارت مثاراً للنقاش بين العلماء الإيرانيين بقوله، وهو الذي تبناه أيضاً المستشرق البريطاني أدوارد براون Browne، ومفاده أن التشيّع في إيران إن هو إلا نسخة مطابقة لكن بعرض جديد للديانة الساسانية. وقوله إنه بسبب هذا الإتجاه في حقيقته كان ردّ فعل الإيرانيين باتخاذهم موقفاً معارضاً من الاحتلال العربي لبلادهم في أثناء الفتوحات الإسلامية (هذا الرأي قد كرّره المستشرق برنارد لويس وهو بكل تأكيد بحاجة إلى ردّ كما مرّ ذكره آنفا). فالدبلوماسي المستشرق جوبينو قد زوّد بلاده التي دخلت هي الأخرى حلبة الصراع في الشرق بينها وبين الهولنديين في منطقة الخليج خاصة بمعلومات محدّدة. ولا شك في أنها قد انتفعت من هذه الدراسة الشاملة في النصف الأول من القرن التاسع عشر وذلك لإبراز العلاقة بين التشيّع في إيران من جهة والقومية الفارسية من جهة أخرى. وتقريباً في الحقبة التاريخية نفسها كان كلّا من

المستشرقين البريطانيين أدوارد براون ونيكلسون يعكفان على دراسة تاريخ الأدب الفارسي الذي وضعه المستشرق الأول بأربعة أجزاء وخصّص الكثير منه لموضوع التشيّع والمؤلفات الشيعية؛ وألّف الثاني تاريخ الأدب العربي[١]. والبروفسور أدوارد براون فضلاً عن هذا أنتج عدداً من الدراسات والتحقيقات المهمة عن بعض الفرق التي خرجت عن الخط الإمامي الإثني عشري في إيران نظير: -- موارد لدراسة الدين البهائي وقد نشرها سنة ١٩١٨، ودراسة أخرى أنجزها بعنوان (قصة رحال قد كتبت عن حادثة الباب) ونشرها في كمبردج عام ١٨٩١[٢]. في حين توجّه نيكلسون إلى دراسة التصوف فألف كتابين الأول عن التصوف الإسلامي، نشره في لندن عام ١٩١٤ والثاني دراسات في التصوف الإسلامي ونشره في كمبردج عام ١٩٢١ [٣].

وكان المستشرق براون قد أعلن منذ ١٩٢٤ م بأن المستشرقين عامة تنقصهم دراسة أو دراسات موثّقة وعلمية عن الشيعة والعقيدة الشيعية بلغات أوربية، وقد دوّن هذا التصريح في كتابه (الأدب الفارسي في العصور الحديثة). وهذا هو المستشرق الألماني فلهاوزن المعروف بنظريته عن المعارضة الإسلامية ضد الأمويين وبتركيزه على دور البدو، يؤلف في عام ١٨٩٩ دراسة عن (أصول التشيّع: دراسة حول البحث العلمي الغربي عن التشيع)، وطبعه في برلين[٤]. كذلك اعتمد المستشرق الألماني الآخر المعروف فستنفلد الذي حقّق عدّة إنجازات منها اعتماده على كتاب أبي مخنف (مقتل الحسين) فحقّقه وترجمه وعرض في المقدمة رأيا قيّما عن أصل الكتاب ومدى الوثوق به؛ فضلا عن أنه قدّم عدة أمور بشأن العقيدة الشيعية[٥].

وفي الوقت نفسه فإن هذا التصارع الدولي على إحراز المكاسب السياسية والإستراتيجية والإقتصادية في منطقة الشرق الأوسط قد نشّط من فعاليات عملية أخرى فضلاً عن تأليف التقارير والبحوث والدراسات ألا وهي عملية إرسال البعثات التنقيبية للبحث عن المعالم الأثرية المهمّة في البلدان التي شملتها خارطة الشرق الأوسط.

---

(1) Nicholson R.G..A literary history of Arabs (two Editions the Second 1930).

(2) Browne: Materials fot the Study of the Babi Religian (London 1918). See De Gobineau >J.A.;Les religions et philosophies Asie Centrale (Paris 1865).

(3) Narrative written to illustrate the Episode the Bab (cambride 181.

(4) Willihausen: The Origins of Shiism ١٨٥٥ ترجم من الألمانية وطبع في برلين.

(5) Wustenfield: J.Der Tod des Husein ben ali und die Rach (Collingen 1883).

وفي هذه المدة بالذات وفي خضم سلسلة الصراعات السياسية تلك توجهت أقلام الباحثين الغربيين وعلماء التنقيب والآثار لدراسة آثار الشرق العربي والإسلامي والتحري عن أحواله الدينية والإجتماعية والإثنولوجية في الوقت نفسه. وكان التنافس واضحاً بين الدول الأوربية بهدف الحصول على معلومات تفصيلية للإنتفاع منها، لذلك نشطت في بداية الأمر حركات إرسال البعثات التنقيبية التي كان ظاهرها الكشف عن المعالم الحضارية والعمرانية والتاريخية للمناطق التي يبغي الساسة توسيع سيطرتهم وتركيز هيمنتهم عليها. غير أن تلك النشاطات كانت واقعياً تخدم سياسة الدول التي شجعت على إرسالها بطريق تقديم معلومات تاريخية ثمينة. وهناك قائمة طويلة بأسماء الآثاريين والسياسين في الوقت نفسه ومن بينهم: - دي بيليه De Beljlie ودي فوغو De Vogue الفرنسيين، كذلك بوكنون Pognon القنصل الفرنسي في مدينة حلب، وكلرمو القنصل الفرنسي في القدس وبعد ذلك نقل إلى الأستانة، وبوتي Pauty الذي اهتم بالمدن الإسلامية وكتب بحثاً قيّماً عن المدن الذاتية والمدن المخلوقة[1]. وقد تم تعيينه من الإدارة الفرنسية في المغرب الأقصى. وهناك أيضاً لوفتوس G.Loftos وكان من علماء الآثار البريطانيين وقد أشرف على كشف موقع نينوى وهو الذي نجح في العثور على بقايا قصر آشور بانيبال. بعد ذلك تم انتخابه عضواً في مجلس العموم البريطاني، ثم عيّن وكيلاً لوزارة الخارجية[2]. وهناك السير هنري كرزويك راولنسون، وكان هذا ضابطاً في شركة الهند البريطانية الشرقية ثم عيّن مندوباً سياسياً في قندهار، وبعد ذلك تمّ انتخابه عضواً في مجلس العموم البريطاني. وهناك كرزويل الذي التحق بالجيش البريطاني في أثناء الحرب العالمية الأولى[3] K.A.Creswell وغيرهم.

والبعثات التنقيبية عن الآثار الحضارية في وادي الرافدين ووادي النيل ووادي السند والحضارة الفارسية القديمة أدّت أدوارا بالغة الأهمية ولاسيما في المكتشفات الأثرية الرائدة وقد اكتشف العلماء عن اكتشافات باهرة من إسهامات شعوب الشرق الأوسط الحضارية التي سبقت بكثير إسهامات الغربيين في الحضارات اليونانية

---

(1) See Pauty "Villes spontance et villes cres " in Annales de L,Institut d, Etudes Orientales (IX (1951).

(٢) ينظر نجيب العقيقي: المستشرقون ج٢ص٥٦٩، ج٣ص١٠٥٦، ١٠٥٢

(٣) ن.م. ج٣ ص١٠٥٦؛ قدري قلعجي: الخليج العربيص٢٦٢؛ ولسون: الخليج العربي (ترجمة عبد القادر يوسف) ص٢٠٤.

والرومانية. فكانت البعثات التنقيبية مهمة بالنسبة إلى بلدان الشرق لأن شعوبها آنذاك لم يتوّجهوا إلى آثارهم ومخلّفات حضاراتهم وإنجازات شعوبهم القديمة. فما أن وصل العلماء الغربيون حتى أزاحوا الستار عن ذلك الإرث الحضاري الضخم. ورب سائل يقول ما الفوائد التي جناها العلماء الأوربيون الغربيون؟ هناك فوائد كثيرة جداً وأصيلة جداً إذ نقلوا إلى متاحف بلدانهم أرقى اللوحاتٍ والآثار الضخمة والأختام الأسطوانية المهمّة؛ فأضحت متاحف اللوفر والمتحف البريطاني ومتاحف ألمانيا وفرنسا وغيرها تضمّ عيّنات نادرة جداً قد حصل عليها الأثريون ونقلوها إلى بلدانهم؛ وهي كذلك مفيدة جداً للساسة وهم ينشدون إلى معرفة الأصول الحضارية لهذه البلدان. فهذا هو المستشرق دوايت دونالدسون Donaldson قد كتب بحثاً مهماً له طابع إثري عن المحاريب المهمة في الحرم المقدس في مدينة مشهد[1]، ونشره في عام ١٩٣٥. وتناولت الأثرية ريّا شاني في كتابها المتعلق بإثر - Gundad - I Alawiyan Hamadan أظهرت فيه التنقيبات والآراء الأثرية في هذا الأثر الشيعي من قبل الأثري هرتزفيلد ومابنورسكي وولتر[2]. والجدير ملاحظته بأن هناك أعلاما من الآثاريين والمنقبين ممن كانوا سياسيين في الوقت نفسه، وهو أمر قد نوّهنا عنه آنفا نظير المستشرق المعروف بنظريته حول المدن الإسلامية الذاتية والمدن التي أسّسها المقاتلون المسلمون في أثناء الفتوحات الإسلامية[3]، وقد عينته فرنسا في المغرب العربي. وهؤلاء جميعهم من العلماء الفرنسيين في الآثار والتنقيبات.

وإلى جانب البعثات التنقيبية فقد نشطت خلال هذه المدة التاريخية فعّاليات الحركات التبشيرية الفرنسية والإنجليزية والأمريكية. والواقع فهي قد أدّت دوراً فعّالاً في المجالين التبشيري والسياسي. فضلاً عن ذلك هناك عدد من المبشرين قد أنصرف همّه إلى تعلّم اللغة العربية، قراءة وكتابة، بهدف البحث والدراسة لعدد من موضوعات التاريخ الإسلامي أغلبها وأهمها ما يتعلق بالعقيدة الإسلامية والتعاليم الإسلامية والقرآن الكريم والفرق الإسلامية، ومن أمثال هؤلاء المبشرين الأب

---

(1) Donaldson, Dwight " Significant Mihrabs in the Haram of Mashhad" in Ars Islam (2) 1935 pp. 118-27.

(2) Raya Shani: A Monumeutal Manitestation of the Shiite in late twelfth century Iran: the case of Gun - AIWIYAN. Hamdan (Oxfoed 1996).

(3) Pauty, Villes. "Spontanee et Villes Crees" in Annales de L- Institut de Etudes Orientales(ix-1951).

جوسين P.A.Jaussen، والأب جاك جوميه J.Jomier والأب لويس كارديه L.Gardet، وهؤلاء كانوا من المبشرين الفرنسيين. والأب صموئيل زويمر S.Zemmer وهو من الولايات المتحدة الأمريكية وكان رئيس المبشرين الأمريكان في الشرق الأوسط ورئيس تحرير المجلة التبشيرية المعروفة (عالم الإسلام Moslem World) وغيرهم. وما يذكره الدكتور عبد المالك التميمي المتخصّص في حركات التبشير في الجزيرة العربية والخليج وله مؤلفات حول ذلك قوله إن العلاقة بين الإرساليات التبشيرية والنشاط السياسي ولاسيما بالنسبة إلى ممثليّ تلك البعثات التبشيرية كان واضحاً فيقول ما نصّه: ((فلقد أصبح المبشرون حملة ثقافة غربية إمبريالية ويبشرون بها بالإضافة إلى مهمتهم الدينية أو تحت ستار المهمة الدينية لدى بعضهم)).

وفي هذا الصدد فإن الإرساليات العلمية كالبعثات الطبية الإستطلاعية كانت مرتبطة بالحركات التبشيرية وهي الأخرى نجحت في أن تقدّم خدمات كبيرة عن طريق تزويد الساسة بمعلومات حول مجالات شتى. فهي من الجانب الإيجابي قدّمت في أثناء تجوالها الخدمات الطبية لأهالي المناطق التي يزورونها من أجل كسب ودّهم ونيل ثقتهم بوساطة إظهار الجانب الإنساني من وراء أعمالهم الإرسالية ولكنها في الوقت نفسه كانت (متورطة) سياسياً و (دينياً)، فقد كانت توزع الكتب الدينية التبشيرية. ثم أنها كانت الوسيلة التي عن طريقها يمكن تحسّس ردود فعل الأهالي أو بالأحرى مدى استجابهم لعرض المبادئ الدينية المسيحية. وخير مثال على هذا ذلك التقرير السياسي الذي بعثه الطبيب البريطاني الجرّاح موضحاً فيه أحوال الأماكن الإجتماعية والثقافية والدينية تلك التي عمل فيها ومشيراً إلى الكيفية[1] التي ينبغي التعامل مع أبنائها وأهاليها بغية كسب جانبهم. فضلا عن ذلك فإن من المفيد الإشارة إلى السياسي الدبلوماسي والمؤرخ البريطاني السير ارنولد ولسون فيما كتبه من تقارير وكتب مفصّلة عن العديد من الموضوعات التاريخية والسياسية[2] عن منطقة الخليج. والأدلة على تورط البعثات التبشيرية في الأمور السياسية كثيرة ولكننا فيما يأتي سنكتفي بإيراد ما كتبه مؤلفان أمريكيان. فقد أشار ديفيد فنّي David H.Finnie في كتابه (التجربة الأمريكية

---

(١) ينظر التميمي؛ عبد المالك "الأستعمار الثقافي الغربي في منطقة الخليج العربي" في مجلة الخليج العربي البصرة ص ٥-٧؛

(2) David H. Finnie: Pioneers East: the early American experience in the Middle East(Mass.1967) P.118,129,130.

المبكرة في الشرق الأوسط) إلى أن الإرساليات التبشيرية الأمريكية تختلف عن الإرساليات الأوربية ولاسيما الفرنسية وذلك لعدم تورّطها في السياسة الخارجية. ومع ذلك فقد كان للبعثات الأمريكية إتجاهها السياسي الخاص بها، وعلى أنها ضدّ الدولة العثمانية، فهم قد وجدوا أن الحكم التركي يشكّل عقبة في طريق عملهم التبشيري. وفي الوقت نفسه فإن المؤلف الآخر دونوفو John A.De Novo يقدّم تفصيلات مهمة عن المجالات التي تتمثّل فيها المصالح الأمريكية فيذكر على رأسها البعثات التبشيرية Missionaries التي، كما يقول نصّا: ((إنها غالباً ما كانت تطلب مساعدة الحكومة الأمريكية). إن البعثات التبشيرية الأمريكية كانت بحدود سنة ١٩٠٠م وكانت تعمل في خمس مناطق، أناضوليا، تركيا الأوربية، سورية، فلسطين والخليج والجزيرة العربية. أما المجال الآخر فهو البعثات الأثرية التي تركّزت في فلسطين ومصر والعراق، والمجال الثالث كان في تأسيس الكليات، والمعاهد. أما المجال الرابع فيتلخص في الأعمال التجارية.وكان المجال الخامس والأخير يتمثل بزيارات الأساطيل الأمريكية[1].

فالإرساليات التبشيرية قد عدّت في نظر De Novo الوسيلة الأولى التي تمثّل المصالح الأمريكية في المنطقة لذا فإن الخارجية الأمريكية State Department قد أسّست شبكة من التحالفات السياسية والهيئات الدبلوماسية في الشرق الأوسط لحماية رعاياها الأمريكان[2]. وكانت البعثات التبشيرية الأمريكية تحصّل على مساعدات مالية كبيرة من الحكومة.

وفضلا عما سبق ذكره من نشاط الحركات التبشيرية والتنقيبية ومدى ارتباطاتها السياسية فقد برز الى الوجود ومنذ الربع الأول من القرن العشرين تحرّك غربي آخر مجاله الظاهري إقتصادي وكان في حقيقته يعمل أيضاً على تحقيق أهداف سياسية وهوالمتمثّل بالشركات المنقّبة عن النفط. وما تمّ في أثناء ذلك من دراسات حقلية ميدانية وجغرافية وطبوغرافية واقتصادية للمناطق الغنية التي كانت الشركات تخطّط إلى توسيع نفوذها الإحتكاري فيها من أمثال دراسات شركة ستاندرد أويل Standard oil وكذلك شركة Sconoy وشركة ستاندرد أويل أوف نيوجرسي، وشركة ستاندرد أويل

(1) Ibid.

(2) Ibid.

أوف نيويورك.

وجنباً إلى جنب مع تصاعد هذه الحركات والنشاطات الأوربية وعلى الأصعدة المختلفة تزايد اهتمام المؤسسات العلمية كالجمعيات السياسية الأوربية في الدراسات العربية والتراث العربي فتأسّست كراسي لهذه الدراسات في فرنسا وألمانيا وهولندا وأسبانيا وأمريكا. وقد قدّمت العديد من كتابات ودراسات المستشرقين الأوائل خدمات كبيرة في توجيه سياسة الدول الأوربية المتنافسة لإحكام سيطرتها السياسية والإقتصادية على المنطقة. وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك ملاحظة هامة تسترعي الإنتباه ألا وهي أن عدداً غير قليل من المستشرقين المتخصصين بالدراسات التاريخية الإسلامية والدراسات العربية من اليهود وكان لبعضهم ارتباطات صهيونية. والمعروف أن الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين شهدا تحرّكاً (صهيونياً فعّالاً) لتحقيق أطماع هرتزل وزعماء الصهوينة. وهذا أيضاً يؤيد ما ذهبنا إليه سابقاً من أن الحركة الإستشراقية وفي بعض جوانبها إن هي إلا صورة مرتبطة ومتطوّرة ومنسجمة مع الخرائط السياسية التوسعية.

وفي حقبة التصارعات السياسية بين الدول الأجنبية على الهيمنة على الشرق بدأت الحركات التبشيرية تؤدي دوراً ملحوظاً، كالبعثات التبشيرية الفرنسية والبريطانية والأمريكية. وكان دور هذه الحركات مزدوجاً في مجال التبشير وكذلك في المجال السياسي. وقد ورد ذكر عدد من المبشرين الذين انشغلوا في تعلّم اللغة العربية حديثاً وكتابة، فوظّفوا هذه الوسيلة في البحث والكتابة عن عدد من موضوعات التاريخ الإسلامي، وكان أغلب توجهاتهم قد انصرفت نحو دراسة تعالم الإسلام والقرآن الكريم، والفرق والمذاهب الإسلامية والمسيرة النبوية نظير: الأب جوسين P.A.Jaussen والأب جاك جوميه J.Jomier والآب لوس كارديه L.Cardet[(١)] وهم من فرنسا والأب المعروف بنشاطاته التبشيرية صموئيل زويمر Zewemer الأمريكي الذي كان رئيساً للمبشرين في الشرق الأوسط، وفي أمريكا في نهاية القرن التاسع عشر للميلاد اهتمت اهتماما ملحوظاً في إرسال البعثات التنقيبية والبعثات التبشيرية ففي سنة ١٨٨٩ أرسلت أمريكا أول بعثة تنقيبية تابعة للمعهد الأثري الأمريكي الذي كان مقره في نيويورك واتخذت هذه البعثة مقر عملها التنقيبي مدينة بابل. أعقبتها في

---

(١) م.ن جزء ٢ ص١٠٥٦، ١٠٥٢.

سنة ١٨٨٩ بعثة أخرى اتخذت مدينة نفّر. واستمرت أمريكا بإرسال البعثات التنقيبية إلى العراق ـ بلاد ما بين النهرين ـ حتى وصلت إلى ثلاثين بعثة ما بين سنة ١٨٨٥-١٩٢١ وحسب ما أورده الدكتور تقي الدبّاغ أنها نقّبت في أربعة عشر موقعا أثريا[١]. وواقعاً فإن امريكا بينما شجعت على جعل الباب مفتوحاً على العمليات التنقيبية وشجعت العلماء على ذلك؛ فإنها من الجانب الآخر مولت البعثات التبشيرية فقد كان التصوّر السائد في أمريكا عن الشرق بأنه مهد الحضارة الغربية وأن الشرق عزيز عندهم لأنه مهبط ومنطلق الديانة المسيحية[٢]. والواضح أن الأمريكيين قد التفتوا إلى التبشير وأهميته منذ زمن مبكر يرجع إلى أوائل القرن التاسع عشر وهي حال لعلها ترجع إلى توجههم الديني المسيحي البروتستاني والكاثوليكي؛ أو إلى عنفوان توجههم السياسي الإستعماري بعد تصاعد نفوذ أمريكا السياسي في العالم. وكان الشرق الأوسط المركز الأساس الذي توجهت إليه البعثات التبشيرية الأمريكية إنطلاقاً من التصوّر الذي تمّ ذكره آنفاً بأن البلاد تعدّ مهد الحضارة الغربية ومهد ميلاد المسيح. فوصلت البعثات التبشيرية إلى الموصل والبصرة في العراق. وفي سنة ١٨٢٠ وصل إلى بيروت مبشرون أرسلتهم اللجنة الأمريكية للإشراف على الإرساليات الأجنبية وأتخذت جزيرة مالطة مركزاً لأعمالها. ثم نقلت اهتماماتها التبشيرية إلى سوريا في ١٨٢٣، إذ عملت على نقل مطبعة كانوا يطبعون بها منشوراتهم التبشيرية.وأسّست اللجنة أوّل مدرسة أمريكية تبشيرية عام ١٨٣٥ في سوريا بعدها أخذت هذه المدرسة تنمو تدريجياً حتى أضحت من المراكز التعليمية المهمة في الشرق ثم تحولت إلى كلية بعد عقدين من الزمان أي في سنة ١٨٦٠ وصارت تعرف بالكلية السورية البروتستانتية، وعين المبشر دانيال بلس Daniel Bless أول عميد لها. وتوسّع عملها في تأسيس المدارس والمؤسسات التبشيرية في بلاد الشام حتى بلغ عددها في سنة ١٨٦٠ ثلاثاً وثلاثين مدرسة ضمّت حوالي ألف تلميذ.

وحقّقت هذه اللجنة التبشيرية نجاحات كثيرة موازنة بالبعثات البشيرية الفرنسية، وكان المشرفون عليها إذكياء في اهتبال الفرص السياسية المتذبذبة في بلدان الشرق الأوسط فتأسّست مدارس في مصر وفلسطين والعراق وتركيا وإيران؛ وأسست كليات

---

(١) الدباغ، د. تقي وآخرون: طرق التنقيبات الأثرية (بغداد ١٩٨٣) ص ٥١، ٥٠، ٥٢.

(٢) فرحات: تاريخ الشعب الأمريكي ص ٢٧٠ اعتماداً على رسالته الاستشراق الأمريكي (تحت أشرافي) جامعة تكريت ص٤١.

للتعليم العالي في جامعة بيروت والقاهرة وفي كلية روبرت في أسطنبول وكلية في طهران. ونشطت البعثات الأمريكية التبشيرية في العمل التبشيري في شمال العراق، إذ يؤلف الآشوريون والأرمن نسبة عالية من السكان. واستثمرت مؤسسة التبشير الأمريكان فرصة اعتراف الإمبراطورية العثمانية في سنة ١٨٤٨ بالبروتستانت ونشاطاتهم، فتوافد المبشرون الأمريكان على مدينة الموصل وتأسست البعثة التبشيرية العربية Arabian Mission في البصرة عام ١٨٩١ مستفيدين من موقع البصرة الجغرافي ومن وجود قنصلية أمريكية فيها.

ونحن أهالي البصرة نتذكر دائماً نشاط هذه المؤسسة الأمريكية التبشيرية إذ كانت ترحّب بالشباب المسلم في المدرسة وتوزّع عليهم الكتاب المقدس بطبعته الجميلة[١]. وتكرّر مثل هذه العملية في أثناء الغزو الأمريكي للعراق في ٢٠٠٣ إذ أخذ الكاهن وهو مسؤول الجمعية الخيرية فرانكلن غريم ابن الكاهن بيلي غريم الذي كانت مواعظه قد أثرت في الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن. فكانت منظمة فرانكلن (باسم صندوق المال السامري) وهي من أكبر وكالات الإغاثة المسيحية في العالم. فعندما أعلن عن التعبئة والإستعداد لإعانة الذين تضرروا من جرّاء الحرب (لتحرير) العراق، وإعادة بناء وإعمار العراق؛ نظّم عربات ترحيب مسيحية وكانت مشحونة بالأناجيل والمساعدات المحّزمة بأشرطة تسجيل تبشيرية (ينظر: - فيللي؛ بول: الحملة الصليبية الخامسة: - جورج بوش ونصرنة الحرب في العراق؛ المنشور في صحيفة الإندبندنت Independent؛ المنشور في مجلة الحكمة التي تصدرعن بيت الحكمة في بغداد، عدد ٤٤ سنة ٢٠٠٧ ص٢٢٩-٢٤٦، ولاسيما صفحة ٢٣٤). وكان صموئيل زويمر وهو تلميذ المستشرق لانسنغ Lansing الذي كان يعمل أستاذ اللغة العربية في معهد اللاهوت للكنيسة الإصلاحية الهولندية[٢]، وله مؤلفاته عديدة منها كتابه الجزيرة العربية مهد الإسلام طبعه في نيويورك عام ١٩٠٠ [٣]. وأصبح زويمر من

---

(١) ينظر:

De Novo John: American interests and politics in the Middle East (Minneapolic 1963) p. 14.
Layard, A.H Discoveries in Nineveh ad Babylon (London 1853) p. 378/379.

(2) Addison, James: The Christain Approach to the Moslem (New York 1942) p. 169.

(3) Zewemer, S,M. Arabia the cradle of Islam

العقيقي، المستشرقون ج٣ ص١٣٨

المستشرقين المبشرين المؤثّرين على الّستشراق الأمريكي. فقد تأثر به المستشرق كالفرلي أدوين مؤلف كتاب سيرة محمد وسنة طبعه في ١٩٣٦ E.E.Calverley، ولا سيما آراء زويمر التي تشير الى أن رسول الله ما هو إلا صاحب بدعة وخارج عن الكنيسة المسيحية[١]. ويقول الدكتور التميمي في كتابه المشار اليه آنفا إن العلاقة بين البعثات التبشيرية الأمريكية وغير الأمريكية وبين النشاطات السياسية لممثلي هذه البعثات، بمعنى للدول التي كانت ترعاها، وطيدة مادية ومعنوية بما نصّه: ((صحيح أن نشاط الإرساليات متمركز على النشاط الطبي والتعليمي والديني ولكن أيضاً كان لهم نشاط سياسي لقد أصبح المبشرون حملة ثقافة غربية إمبريالية يبشرون بها بالإضافة إلى مهمتهم الدينية أو تحت ستار المهمة الدينية))[٢].

وفي هذا الجانب لا ريب في أن الإرساليات العلمية كالبعثات الطبية الإستطلاعية هي الأخرى مرتبطة بشكل أو بآخر بالبعثات التبشيرية؛ وكانت أيضاً تقدم خدماتها للساسة بمعلومات في ميادين إجتماعية وصحية، فهي من الجانب الإيجابي قدّمت خلال تجوالها الخدمات الطبية لأهالي المناطق بهدف كِسب ودّهم وثقتهم لكنها في الوقت نفسه كانت متورطة في التبشير والسياسة إذ كانت توزع الكتب الدينية التبشيرية فضلاً عن أنها كانت الوسيلة التي بوساطتها يتحّسس الساسة ردود فعل الأهالي أو بالأحرى مدى استجاباتهم لما يعرضه المبشرون بشأن العقيدة المسيحية. ومثال على ذلك التقرير السياسي الذي بعثه الطبيب البريطاني الجراح بول هرزون إلى السلطات البريطانية شارحاً فيه أوضاع المناطق التي كان يعمل بها ويشير إلى الكيفية التي ينبغي التعامل بها مع ابناء المنطقة[٣]. ولما كان الحديث عن العلامة المميّزة التي تميز بين الإستشراق والتبشير والإستشراق والسياسة، فلا مندوحة من الإشارة إلى السياسي الدبلوماسي والمؤرخ البريطاني المعروف بكتابه التاريخي The Persian Culf السير آرنولد ولسون، فإنه قد كتب تقارير وكتباً مفصّلة عن العديد من الموضوعات التاريخية

---

(١) ينظر:

Calverley, E.Review of zewemer in moslem World (1925) p. 63.

(٢) ينظر:

Calverley, E:" Review of Zewemer" in Moslem World 1925 p. 63.

الاستشراق الأمريكي، ص ٤٠.

(٣) التميمي، التبشير: ص ٧.

والسياسية في منطقة الخليج[١]. كذلك من الأدلة التي تؤكد تورط البعثات التبشيرية في الأمور السياسية ما ذكره المؤلفان الأمريكيان ديفيد فنّي David H.Finnie في كتابه (التجربة الأمريكية المبكرة في الشرق الأوسط) وجون دينوفو John A.De Novo في كتابه (المصالح الأمريكية والسياسات الأمريكية في الشرق الأوسط بين ١٩٠٠-١٩٣٩)، إذ أشار الأول منهما إلى أن الإرساليات التبشيرية الأمريكية تختلف عن الإرساليات الأوربية ولاسيما منها الفرنسية في عدم تورطها في السياسة الخارجية[٢]. ومع هذا فقد كان للبعثات الأمريكية توجّهها السياسي الخاصّ بها لأنها سياسياً كانت ضدّ الدولة العثمانية وكان الأمريكان يعتقدون بأن الحكم التركي العثماني يشكّل عقبة في طريق عملهم التبشيري[٣]. أما دي نوفو فإنه يقدّم تفصيلات مهمة بشأن المجالات التي تتمثّل فيها المصالح الأمريكية ويقف على رأسها مجال البعثات التبشيرية Missionaries (وكانت في الغالب تطلب مساعدات من الحكومة الأمريكية)[٤]، وكما تمّ ذكره أيضاً فإن البعثات التبشيرية الأمريكية كانت بحدود سنة ١٩٠٠ تعمل في خمس مناطق هي: الأناضول وتركيا الأوربية وسورية وفلسطين والخليج.

أما المجال الثاني الذي تتمثل به المصالح الأمريكية فهو البعثات الأثرية التي تركّزت ـ كما يذكر ـ دينوفو في فلسطين ومصر والعراق، كذلك فإن هناك مجالاً ثالثاً للمصالح الأمريكية ويتمثل في تأسيس المدارس والمعاهد والكليات، وأما الرابع فيتمثل بالأعمال والصفقات التجارية بما قال عنه الاستثمارات، والخامس فهو واضح في الزيارات التي تقوم بها الأساطيل الأمريكية[٥]. نخلص إلى القول ـ حسب نظر دي نوفو ـ بأن الإرساليات التبشيرية تعدّ الوسيلة الأولى التي تمثل المصالح الأمريكية

---

(١) فضلاً عن كتابه المذكور (الخليج الفارسي) بالإنجليزية طبعه في اكسفورد أم ١٩٢٨، له أيضاً ما بين النهرين بين سنتي ١٩١٧-١٩٢٠ (طبع ١٩٢١)، وكتاب بلاد فارس (طبع ١٩٢٢) وكتاب شمال غربي فارس (طبع ١٩٤١) وكتاب شط العرب (طبع ١٩٢٥).

(2) David H.Finnie: Pioneers East: Tge Early American experience in the Middle East (Massauchesttes 1967) p. 129.130.

(3) David H. Finnie: Pioneers East, The Early American experience in the Middle East.

(4) Op.Cit. p. 9-18s.

(5) Ibid.ps,17, 18.

في الشرق الأوسط. وعلى هذا الأساس عملت الحكومة الأمريكية أو وزارة خارجيتها State Department على تأسيس شبكات من التحالفات السياسية وهيآت دبلوماسية في الشرق الأوسط لحماية رعاياها ومصالحها، وكانت البعثات التبشيرية تحصل على مساعدات مالية من الحكومة[1].

إذن فالبعثات التبشيرية والعمليات التنقيبية فضلاً عن التوجّهات العلمية الأخرى والتجارية والإقتصادية ولاسيما منذ الربع الأول من القرن العشرين التي أخذت تتصاعد بفعل عامل ظهور الثروة النفطية. وهذا المتغير قد أدّى دورا رياديا في تصاعد النشاطات الأجنبية على الأصعدة المختلفة وأدّت بدورها إلى تزايد اهتمامات المؤسسات العلمية كالجامعات في أوربا وأمريكا في ميادين الدراسات الشرقية العربية والإسلامية. وبادرت بعض هذه الدول مثل فرنسا وألمانيا وهولندا وبريطانيا وروسيا وأمريكا إلى التركّيز على المؤرخين والأدباء وعلماء الآثار والمحقّقين والمبشرين وحثهم وتشجيعهم على مواصلة الدراسة والبحث والتنقيب. ومع أن القارىء سوف يستنتج بالتأكيد أن السياسة والتبشير هما الدافعان والمحفزّان الأساسيان للتوجهات العلمية نحو الشرق. وأن العديد من كتابات ودراسات المستشرقين الأوائل قد قدّمت خدمات كبيرة لتوجيه أو لتطوير سياسة الدول المتنافسة بهدف إحكام سيطرتها السياسية والإقتصادية. فضلاً عن ذلك فالمستشرقون المتخصصون في الدراسات التاريخية الإسلامية ومن ضمنها التاريخ السياسي والتاريخ الفكري والحضاري ودراسات القرآن الكريم والفقه والحديث والدراسات الإسلامية التراثية هم من بين اليهود وكان لبعضهم ارتباطات صهيونية. والملاحظ أن الربع الأخير من القرن العشرين قد شهد تحرّكاً صهيونياً فعّالاً لأجل تفعيل أطماع هرتزل وزعماء الصهيونية وسوف نتطرق إلى نشاطات وإسهامات جديرة بالقراءة والتمعن عن عقيدة الشيعة وعن مسائل مهمة كالأمامة والفقه الشيعي وعقيدة المهدي قد أنجزها مستشرقون إسرائيليون وهم يعتمدون على المضّان الشيعية الأساس، وأن عدداً غير قليل من أعمالهم قد تم ترجمتها إلى اللغة الفارسية والتركية ولغات أجنبية كالفرنسية والألمانية.

ففي مجال التبشير مثلاً وما قام به هؤلاء من أعمال ومؤلفات حول التشيع، كما سنرى لاحقاً، فهناك دراسات قديمة تناولت موضوعات مهمة نظير:- دراسات

---

(1) Ibid ١٩ ،٢٥،٢٣ وينظر أيضاً مصطفى الخالدي؛ المصدر السابق الصفحات.

المستشرق المبشر البريطاني دوايت دونالدسون والمستشرق البريطاني الآخر هوليستر Hollister إذ ألّف الأول كتاباً عن الديانة (عقيدة) الشيعة في إيران والعراق، وكتب الثاني عن الشيعة في الهند، وكتاباً آخر بشأن الشيعة في القارة الآسيوية فضلاً عن الدراسات الكثيرة التي تناولت السيرة النبوية والرسول الكريم.

فهل تحفّزنا المعلومات السابقة إلى الأستنتاج بأن الحركة الإستشراقية منذ نشوئها ما هي في بعض جوانبها إلّا صورة مرتبطة ومتطوّرة بأستمرار بتطوّر وتغير الخرائط السياسية الأوربية التوسعية وكذلك بخرائط التبشير الفرنسي والأمريكي والبريطاني؟ الجواب المباشر عن هذا التساؤل نعم، آخذين بنظر الإعتبار ملاحظة في غاية الأهمية ألا وهي ضخامة العمل الإستشراقي وأصالته في كثير من مفاصل بحوث المستشرقين وتحقيقاتهم ودراساتهم. فالدافع السياسي مثلاً لا يتطلب من الأقلام الموجّهة إلا في الكتابة عن أمور لها علاقة بالتركيب الإجتماعي وبما له علاقة بالأحوال الدينية والمذهبية وبما له ارتباط تاريخي بهذه المسائل. إذ يلاحظ مثلاً أن المؤلفات والدراسات المركّزة عن التشيع والإمامية الإثني عشرية وعن عقيدة المهدي قد تضاعفت كثيراً بعد الثورة الإسلامية الإيرانية؛ وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على دفع سياسي من الدول التي ينتمي إليها هذا المستشرق أو ذاك. لكن أليس من الممكن بل ومن المعقول أن هناك مجالاً لحبّ الإطّلاع عند المستشرقين والمؤلفين الغربيين لمعرفة المذهب الشيعي الذي كانوا يعتمدون من أجل فهمه على الرواية الأموية والعباسية السائدة؟ إذ كانوا يعتقدون بأنه مذهب هرطقة وبدعة وبعيد عن الإسلام الحنيف كما صوّره ابن حزم الظاهري مثلاً؛ بينما أخذوا يدركون إدراكاً حقيقياً وواقعياً بأنه مذهب إسلامي توحيدي، وأتباعه هم مسلمون لا كما أشارت إليهم كتابات بعض كتب الفرق الإسلامية بل بعض من المؤرخين المسلمين في إظهار المذهب على أنه خروج عن الإسلام؟ هذه الملاحظة قد توسّع الفكرة حول خطورة التعميم السياسي والتبشيري كدافع واحدي للإستشراق بشكل عام؛ وفي جميع الأحوال ربما يصطدم هذا التعميم في الدافع الواحد بحالات صعبة نظير:-

١- تشعّب مناهج البحث العلمي في أوربا وأمريكا ليس بالنسبة للتاريخ الشرقي فحسب إنّما في جميع العلوم والتواريخ الشرقية منها والأوربية والأمريكية أيضاً.

٢- تنامي حركات النقد العلمي والجدل العلمي بناء على ما وفّرته المصادر

الجديدة المكتشفة عن مناحي شتّى من التراث العربي والإسلامي أدت بالضرورة إلى دراسة هذا الموضوع أو ذاك وظهور ردّ فعل بدراسة نقدية فيها إضافات واستنتاجات.

٣- الدراسات والتحقيقات الإستشراقية الكثيرة جداً عن جوانب علمية وفلسفية وفنية محض لا يظهر فيها الدور السلبي للدوافع السياسية والتبشيرية كالكتابة عن الرياضيات والطب والكيمياء والفيزياء وعلوم الحياة والنبات والفلك والهندسة والبناء والتكنولوجية وجوانب إقتصادية دقيقة كالضرائب والتجارة والصناعة والزراعة.

٤- الإنفتاح علمياً على مناهج بحث الآخرين وما توصّلت إليه إسهاماتهم ولا سيما بالنسبة إلى العلماء والباحثين غير الأوربيين. ولنأخذ مثالاً على ذلك يتعلق بموقف المستشرق مونتغمري وات Watt، إذ يقول بشأن الدراسات العربية المتعلقة بسيرة رسول الله ما ترجمته التي في كتابه الذي لم يترجم بعد وهو Mohammad the Prophet and Statesman وما نصّه تقريباً ((المسلمون على أية حال يزعمون محمداً بإنه أنموذج للإنسانية في الأخلاق والسلوك... وأنه ما زال الأمر مفتوحاً أمامهم اليوم لأن يقدّموا للعالم عرضاً كاملاً وموضوعياً عن هذا الأمر. فهل يتمكنون من غربلة ما موجود في المصادر عن حياة محمد بهدف اكتشاف المبادىء الأخلاقية عندئذ يقدّموا إسهاما خلّاقاً للعالم؟)).

هذا القول يدلّ على أن المستشرق وات كان منذ ستينيات القرن العشرين على معرفة بالدراسات العربية والإسلامية عن السيرة النبوية وأنه يرنو إلى معرفة المزيد، وفيما إذا كانت هناك دراسات تحليلية ومقارنة عن حقبة الرسالة؟ وفيما إذا أخضع الباحثون المسلمون الروايات السائدة في تاريخنا الإسلامي المبكر التي تحتاج إلى وقفه تمعن وتحليل؟. وسواء أكانت هذه الحال أم غيرها فإنها لا تدلّ قطعاً على ارتباطها بالخط السياسي الإستعماري أو حتى بالخطّ التبشيري. ولكن علينا أن لا نكون إيجابيين إلى درجة الإفراط بنوايا المستشرقين، فقد ينهجون بذلك منهج إثارة الشكوك في العناصر المهمّة من تراثنا وتاريخ سيرة سيد الأنام النبي. وهناك مسألة سبقت الإشارة إليها وهي أن الكثير من الروايات التي دخلت التاريخ بشكل متعمّد ومبالغ به ومزوّر كما عبّرت عنه مؤلفات الرجال والتراجم في نقدها للرواة والمحدّثين تدفعنا إلى ممارسة قدرٍ من التحليل والتريث في قبول الروايات كما وردت حرفيا وبصورة مطلقة أو نقبل بها على حالها.

لكننا ونحن نتطرق إلى الجوانب السلبية للحركة الإستشراقية ولاتجاهات المستشرقين لابدّ من الإشارة إلى أن للحركة جانباً إيجابياً يتمثّل بشكل صريح بما تثيره الدراسات والتحقيقات الإستشراقية فينا من اندفاع متحفّز للإستجابة العلمية المنظمة المعتمدة على مناهج بحث علمية وموضوعية بعيدة عن التزمت والتشنج من جهة؛ وبعيدة عن الإستخفاف بجهود الآخرين، وبعيدة عن التحزّب والحقد ضد الآخر المذهبي أوالديني أوالسياسي، وذلك بغية وضع مشروع علمي لرؤية تاريخية نافعة ومفيدة في دراسة تاريخنا العربي والإسلامي.ورب سائل يقول لماذا نريد هذا كلّه؟. ألم يكن الباحثون العرب منصفين وموضوعيين بما فيه الكفاية وأنهم يتحلّون بمناهج بحث علمية؟ أقول وبتواضع هناك تشعب في الدراسات الإستشراقية ومركزيتها وهذه قد أثرت كثيراً بل بالأحرى صارت أنموذجاً يحتذيه العديد من الباحثين المحدثين ممن تتلمذوا في أوربا وأمريكا فاتجهت أهدافهم واهتماماتهم وجهة مقاربة إلى حد كبير مع اتجاهات وأهداف واهتمامات المستشرقين نفسها. فالمستشرقون ألّفوا في موضوعات كثيرة من تراث الإسلام، ولا سيما الموضوعات التي تهمهم أكثر من غيرها، فكانت الحصيلة صدور فيض غزير من الدراسات الأجنبية والعربية المكملة والمتمّمة لتلك الميادين التي طرحها المستشرقون ودرسوها منذ نهاية القرن السابع عشر؛ كاتجاه التركيز على الجوانب السياسية والعسكرية من تاريخنا، وحالات الانقسام في جسم الدولة المركزية، وموضوعات التكوين الإجتماعي والطبقي والقبلي والعنصري والمذهبي للمجتمع العربي الإسلامي. لذلك بات على الباحثين العرب والمسلمين أن يتحملوا قسطاً كبيراً من مسؤولية الدراسة والبحث في الحركة الإستشراقية ولما تثيره من تحدّ فكري يدعوا العلماء العرب والمسلمين إلى إعادة النظر في الكتابات التي تمّت كتابتها لحدّ الآن عن بعض النقاط الساخنة من تاريخنا؛ وإلى العمل المخلص بهدف تخليص ما علق في كتبنا الدراسية والمنهجية من معلومات قيّدتها وحوّرتها وزيّفتها المرويّات التي خضعت للجرح والتعديل من قبل علماء المسلمين في هذا الميدان العلمي. فالمفروض بالنسبة إلى مؤرخينا العرب والمسلمين في الوقت الراهن وأولئك المهتمين بدراسة السيرة النبوية الشريفة وتاريخ العرب والمسلمين خلال القرن الأول للهجرة توسيع ثقافاتهم المصدرية وصولاً إلى وضع مخطّط شامل علمي وهادف عن المظهر العالمي للسيرة النبوية ومصداقية الرسول الكريم بحسب ما توفّر من آيات قرآنية ومرويات موثّقة ومقبولة بدلاً من الإكتفاء بما هو متوافّر من مصادر إسلامية على الرغم من أهميتها البالغة؛ وأعني بذلك توسيع المعرفة بالتواريخ المحلية للبلدان

المجاورة للعرب آنذاك كتاريخ الحبشة وتاريخ مصر وتاريخ الأقباط وتاريخ السريان في بلاد الشام وتاريخ اليهود وتاريخ الفرس وتاريخ الصين وتاريخ الهند وتاريخ بيزنطة في القسطنطينية وتاريخ روما.كذلك أن يتوسع العلماء بدراسة تاريخ تطوّر المسيحية والفرق التي خرجت في المجامع الكنسية عن المذهب المألوف؛ والفرق المسيحية التي انتشرت في بلاد الشام والجزيرة الفراتية كاليعاقبة والنساطرة. .. نحن بحاجة إلى كل ذلك فلعل الباحث، سيعثر على معلومات تاريخية مهمّة تبدّل من آراء المستشرقين وتلغي بالتالي شكوكهم. ففي هذا الصدد نضرب مثالاً عن مصدر معاصر إلى حدّ ما لأحداث الخلافة الراشدة وإلى عهد الخليفة الثاني وإلى حقبة فتوح مصر على وجه الخصوص، إنه تاريخ ألّفه أسقف مصري ربما عاش في مصر وهو يوحنا النيقي Johna Nikiu. فهو قد ولد زمن فتح مصر وترقّت به الاحوال إلى أن تولّى منصباً رفيعاً في سنة ٦٩٦م وهو مشرف على الأديرة المسيحية. وشهد يوحنا ذلك الإقبال الواسع على اعتناق الدين الإسلامي من قبل أهالي مصر، فلم يستطع إخفاء غضبه الشديد على هذه الحال فدوّن في تاريخه الذي يبدو أنه كان أصلاً باللغة القبطية ثم ترجم إلى اللغة الحبشية وبعدها إلى الإنجليزية واعتمد هذه الترجمة من قبل R.H Charles المرحوم الدكتور جواد علي.وقف يوحنا موقفاً معارضاً للإسلام وللنبي محمد شخصياً فأطلق لسانه المتحامل على الدين الإسلامي قائلا : ما ورد نصّا ((دين أعداء الله أو دين الوحوش The faith of beasts) ولكن يوحنا النيقي من جانب آخر يشير إلى النبي وإلى الموجة العارمة في اعتناق المصريين للإسلام ما نصّه ((وفي أيامنا هذه ارتد كثير من المصريين ممّن كانوا نصارى كذباً، فهجروا الديانة القويمة وتركوا التعميد ودخلوا في الإسلام دين أعداء الله... وقبلوا دين الوحوش دين محمد، وتعاونوا مع عبّاد الأصنام وحملوا معهم الإسلام وحاربوا النصارى)).

The Chronicle of John, Bishop of Nikiu (Translatated from English by R.H Charles (1916).

الدكتور جواد علي:- تاريخ العرب في الإسلام (السيرة النبوية) بغداد ١٩٦١، ص٢٠.

ويشير المستشرق ساندرز في كتابه (الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط) في أثناء تطرّقه إلى معركة إجنادين سنة ١٤هـ / ٦٣٥ إلى رواية معاصرة مصدرها أسقف نسطوري عبّر عن مشاعره إزاء المعاهدة التي أبرمها خالد بن الوليد مع أهالي دمشق

مشيراً إلى موقفه الشخصي من هذه المعاهدة بما ترجمته :- ((العرب الذين منحهم الله الهيمنة domimion أصبحوا سادتنا، لكنهم لم يحاربوا ضد الدين المسيحي، الأحرى أنهم كانوا يحمون عقيدتنا ويحترمون رهباننا ورجالنا القديسين، ويقدّمون الهدايا إلى كنائسنا وأديرتنا

John Nikiu, TheChronicle History of John, Bishop of Nikiu. See Saunders, History of Medieval Islam.

هاتان روايتان فقط كنماذج تشير إلى اعتراف بعض المؤرخين المسيحيين عن مدى واقعية الدين الإسلامي ومصداقية نبي الإسلام. فالبحث الدؤوب للردّ المباشر على مبالغات وطعون المستشرقين وشكوكهم ضدّ الإسلام ورسول الله وهي مكتوبة بلغاتهم الأصلية أو غيرها حال صحيّة ولازمة بالنسبة الينا لعرضها ليس تسويغا للدفاع بل وسيلة من وسائل البحث والتحليل العلميين.

الفصل الرابع

المراحل التاريخية التي مرّ بها الإستشراق وتوجّهاته البحثية

المستشرقون Oriantalists وفي بعض الأحيان ربما يدعون Arabistes (المستعربون، علما بأنه ليس كل مستشرق مستعربا) هم جماعة من المؤرخين والكتّاب والأدباء الأجانب الذين خصّصوا جزءا كبيرا من حياتهم في الدراسة وتتبع الموضوعات التراثية والتاريخية والدينية والإجتماعية والحضارية للشرق العربي والإسلامي. فصار من الضروري عليهم أن يتعلّموا اللغات الأصلية لهذا الجزء من العالم، فانكبّوا على تعلم اللغات العربية والفارسية والتركية ولغات أخرى، علما بأن هناك عددا قليلا من هؤلاء قد اعتمد في كتاباته على النصوص والمؤلفات المترجمة إلى اللغات الأوربية دون الرجوع إلى المظان الأصلية من تراثنا. وقد عدّ هذا من قبل المؤلفين الغربيين أنفسهم نقصاً. وينبغي الإشارة إلى أن هناك خلطاً واضحا، أو بالأحرى غموضاً في عدم التمييز بين نشاطات المستشرقين ودراساتهم وكتابات عدد من المبشرين ولا سيما في المرحلة الأولى من مراحل تطوّر الحركة الإستشراقية. فلقد تعلم بعض المبشرين اللغة العربية وكتبوا عن الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية وعن العلاقة بين الديانتين المسيحية والإسلامية، وأولى بعضهم اهتماما بالنواحي الجغرافية والإجتماعية. صحيح ان بعض الأفكار الإستشراقية التبشيرية ظّلت مستمرة وفاعلة، حتى القرن الواحد والعشرين من أمثال كتابات المبشر الدومنيكي جاك جومييه المولود سنة ١٩١٤، والأب لويس كارديت، أستاذ اللاهوت والفلسفة في معهد تولوز بفرنسا، والأب لامانس المتوفى عام ١٩٣٧، والأب صموئيل زويمر الأمريكي الذائع الصيت الذي أصدر عددا من الكتب فضلاً عن تحريره المجلة التي كانت واسعة الإنتشار وهي (عالم الإسلام Moslem World). غير أن الإتجاه هذا قد برز بوضوح في مدة القرن الثامن عشر والتاسع عشر؛ فكان همفري بريدو Humphery Priedeaux المستشرق الانجليزي، الذي ألف كتابا عن الرسول الكريم، كاهنا Canon، في نوريج Norwich في بريطانيا سنة ١٦٨١، بعد ذلك صار رئيس كهنة .Archdeacon وكان سيمون أوكلي Simon Ockley المستشرق الانجليزي ومؤلف كتاب (تاريخ العرب Hisroty of the Saraccne) بجزأين قسيّسا هو الآخر في سوانسي في كمبردج سنة ١٧٢٠، وكان

جانجيه A.J Gagnier المستشرق الفرنسي راهبا إنجليكانيا، وصنّف كتابا عن حياة الرسول، معتمدا على نص المؤرخ أبي الفداء في كتابه (المختصر في أخبار البشر)، الذي تمّ طبعه سنة ١٧٢٣[١]. هؤلاء وغيرهم كانوا يعرفون اللغة العربية واستندوا في دراساتهم الى بعض المخطوطات الإسلامية المعروفة آنذاك. ولكنها كانت دراسات متأثرة باتجاهاتهم الدينية، كما سنأتي على ذكره فيما بعد. وعلى الرغم من وجود هذه العلاقة بين المستشرقين والمبشرين، لكنه ليس من الصحيح القول بأن كل مبشر هو مستشرق. وان تمييزا واضحا قد ظهر في زماننا هذا بين هؤلاء وأولئك؛ ومع ذلك فانه من المفيد إعادة ما قيل بأنه ليس من الصحيح أن كلّ مؤرخ أوربي هو مستشرق، إنما المستشرقون هم فقط أولئك العلماء المهتمون بتراث الشرق والذين تعلموا لغاته.

أوردنا خلال الصفحات السابقة شيئا عن الأسباب التي دفعت الكتّاب والمؤرخين الأجانب إلى التخصّص في الدراسات الإسلامية أو الشرقية، غير أنه من الضروري التعرّف على التفسيرات العربية المختلفة في هذا الصدد. فهناك رأي يحصر الدوافع الأساس لظهور الحركة الإستشراقية والاهتمام بالشرق الإسلامي بالدوافع الدينية التي تهدف إلى النيل من الدين الإسلامي والدسّ عليه وتشويه سيرة النبي والطعن على التاريخ العربي الإسلامي والحضارة الإسلامية. والمنادون بهذا الرأي لهم أدلّتهم إذ يستندون الى ما كتبه المبشرون، ورجال الدين كما ذكر آنفا، فكان هؤلاء وبدافع تعصبي وحاقد أدلوا بآراء وتفسيرات غير علمية وهي في واقعها افتراء وتهجم ومنذ المرحلة التاريخية الأولى لبداية الكتابة عن الشرق وتراثه. في حين يرى آخرون في الحركة الإستشراقية بصورة عامة هي حركة ذات دوافع سياسية إستعمارية بالدرجة الأولى وتهدف من بين ما تهدف اليه إلى تعريف الدوائر الإستعمارية السياسية بالجوانب التراثية والحضارية والتاريخية للعالم الإسلامي، وعرض المسائل والميادين التي بالإمكان إستغلالها واستثمارها لصالح تلك الدول من أجل توطيد سيطرتهم على المنطقة؛ وهؤلاء أيضا يستندون إلى أدلّة صلبة تدعم موقفهم هذا. وقد أوردنا في

---

(١) ينظر مصطفى الخالدي: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، بيروت ١٩٥٧ ص ١٩، ٢٣، ٢٤، ٣٥.

John A.De Novo: American Interests and Policies in the Middle East 1900-1939 pp. 9-18.

36- Holt: op. Cit., "the treament" p. 290.291.295.

العقيقي المستشرقون ٢٠ ص٥٦٥، ٥٦٩، ١٠٥٢.

الصفحات السابقة نماذج وأمثلةعن هؤلاء المستشرقين المعاصرين. بينما جعل آخرون دوافع الحركة الإستشراقية هي بالدرجة الأولى محاولة العلماء الغربيين والشرقيين الذين عرفوا بالمستشرقين لتوسيع فهمهم لتاريخ الشرق الإسلامي وتراثه وأن الحركة لا تتعدى أكثر من اندفاع لحبّ الإستطلاع والتتبع العلميين.

هذه التفسيرات وغيرها على الرغم من صحتها ومصداقية رؤاها نسبيا فإنها تمثّل حقبا ومراحل تاريخية في تطوّر الحركة الإستشراقية بما أطلقنا عليه بالإستشراق في التاريخ. فالتفسير الأول مثلا ينطبق بالفعل على طائفة معينة من المستشرقين دون غيرها، وهكذا الحال بالنسبة للتفسيرين الآخرين. والمعتقد بأن الحركة الإستشراقية قد انطلقت في نشأتها الأولى من منطلق ديني وسياسي ويصحّ هذا التفسير إذا ما دقّقنا النتاجات التي كتبها المسترقون الأوائل؛ إذ تركّزت على دراسة حياة الرسول الكريم والتاريخ الإسلامي في القرون الهجرية الثلاثة أو الأربعة الأولى، وكذلك على دراسة الفرق الإسلامية. وما أن اتسعت نتائج الثورة الصناعية المتمثّلة بالحاجة إلى أسواق لتصريف المواد المصنّعة والحاجة الماسّة إلى توفير المواد الأولية حتى أخذت الحركة تتوجّه توجّها سياسيا جنبا إلى جنب مع المشروع السياسي الأوربي والأمريكي الهادف إلى المحافظة على مواقع قويّة لضمان وحماية لمصالح السياسة الاوربية. ومع ذلك وارتباطا بما تمّ ذكره فإننا ينبغي عدم إغفال أمر مهم يتعلق بالتطوّر السريع الذي طرأ على الدراسات الإنسانية ومن بينها الدراسات التاريخية والكتابة التاريخية في أوربا على إثر الصراع المحتدّم بين العلوم التطبيقية من المعرفة الإنسانية والعلوم الإنسانية ومن بينها التاريخ منذ عصر النهضة الأوربية فصاعدا. فلم تعدّ التواريخ المقتصرة على أوربا وحدها هي التواريخ المهتم بها فقط في نظر التنويريين والرومانتيكيين بل ظهرت أفكار عن كتابة التاريخ العالمي وتجارب العالم الآخر بدلا من ذلك. من هنا كانت بعض الدراسات الإستشراقية عن التاريخ الإسلامي والشرق ما هي إلا نتيجة تطوّر وتنامي لنتائج ذلك التقدّم. ومع هذا فالأساس يظلّ باقيا بشأن الدوافع الدينية في المرحلة الأولى. أما عن الدوافع السياسية فكانت هي الدوافع البارزة في الحركة الإستشراقية. فضلاً عن ذلك فقد بدأ نشاط الغرب في العصور الكنسية والوسطى في منطقتين جغرافيتين خاضعتين للكنيسة الشرقية والغربية، وتركّزت الدراسات في هاتين المنطقتين على الجانب الديني ضد الإسلام، عندها صار هذا المؤشر موجّهاً لدراسات المستشرقين. بينما نشطت الإتجاهات العلمانية في أوربا الوسطى بتأثير من

حركات الإصلاح الديني، وفيما بعد بالنهضة العلمية فبرز تأثير العامل السياسي والتطور في مناهج البحث العلمي.

الذي يتصفح كتاب (المستشرقون) للأستاذ نجيب العقيقي يصل إلى نتيجة تشير إلى هذا العدد الغفير من المختصين من أوربا وأمريكا والشرق الذين كتبوا عن موضوعات كثيرة من التأريخ الإسلامي والتراث الإسلامي أولاً. وتشير ثانيا إلى عدم تخصّص دولة أوربية معينة دون غيرها من الدول في هذه الدراسات، فالدول الأوربية عموما قدخرجّت عددا من هؤلاء المستشرقين بماله علاقة بالتأريخ الإسلامي، غير أن هناك من هو مشهور بنشاطاته ومؤلفاته الكثيرة وعلى الضدّ هناك من هو مقلّ وأقل شهرة. لذا فقد دأبت على تصنيف اتجاهات المستشرقين ودوافعهم إلى مدارس، وأطلقت عليها المدارس الإستشراقية؛ وذلك لوجود عدد من القواسم المشتركة تربط بين كتابات ودراسات المستشرقين والكتّاب المنتمين إلى هذه المدرسة أو تلك أو هذا الإتجاه أو ذلك. ونظراً إلى صعوبة هذه المسألة لأنه من العسير أن تأتي على جميع المدارس أو الإتجاهات الإستشراقية الأوربية في هذه الوريقات من الفصل لتشعّب الموضوع وصعوبته من جهة، ولتنوع اللغات التي تمّت هذه الدراسات بها من جهة ثانية. فإننا ـ سنتناول بشكل أوسع نسبيا ـ المدرسة الإستشراقية البريطانية لأنها قد احتلت مكانة بارزة إذا ما قورنت بالمدارس الأوربية الوسطى الأخرى ولاسيما منذ نهاية القرن التاسع عشر فصاعدا. ولأنها أدت وما زالت تؤدي دوراً مهما في هذا المضمار؛ على الرغم من أن المدرسة الأمريكية للدراسات الإستشراقية ومنذ منتصف القرن العشرين قد ولدت على حسابها وحساب المدارس الأوربية الأخرى ثم تقدمت لأن تحقق مكاسب واسعة. ما ذكر سابقا لا يعني بأية حال عدم التطرّق إلى المساهمات الإستشراقية الأخرى. أو إلى مساهمات المستشرقين في دول أخرى؛ فالمعروف تاريخيا أن الإستشراق الفرنسي مثلا يعدّ من أهم المدارس الإستشراقية وأقدمها تاريخيا. فأوّل كرسي للغة العربية قد تأسّس في باريس وفي كولج دي فرانس College de France عام ١٥٣٩، وكان يشغله آنذاك المستشرق الفرنسي غليوم بوستل G. Postel وكان بوستل هذا ـ كما يذكر مكسيم رودنسون ـ قد خدم الإستشراق كثيراً وتدرّب عليه تلاميذ كثر أشهرهم سكاليجر Scaliger[1]. والمهم أن الإثنين كانا من المبشرين ويعدّان من الرّواد في الكتابة عن التراث العربي الإسلامي.

---

(١) ينظر مكسيم رودسون (الصورة الغربية) ص ٦١، كذلك.. Fuck, op. Cit., p. 36.37.38

فالحركة الإستشراقية في الغرب وبالنسبة للدراسات المتعلقة بالتاريخ الإسلامي الوسيط يبدو قد مرّت بمراحل تاريخية وارتبطت بصورة مباشرة أو غير مباشرة بتطوّر العلاقات بين الغرب والشرق، وكذلك ارتبطت بمدى قوة وتأثير العامل الديني التبشيري والعالم الإسلامي تبعا لأهمية العامل الديني وتطوّر مصالح الغرب في هذه المنطقة المهمة والحيوية، ويمكن تقسيم هذه المراحل على الآتي:-

المرحلة الأولى:

وتمثّل هذه المرحلة الإتجاهات والتوجّهات الإستشراقية في دراسات المستشرقين التي ظهرت في أواخر القرن السابع عشر و الثامن عشر الميلاديين. حقيقة أن بدايات نشاط المدرسة البريطانية للاستشراق واهتمام مستشرقيها بالدراسات العربية واللغوية أولاً ثم التاريخية بعد ذلك قد ظهر في نهاية القرن السابع عشر والربع الأول من القرن الثامن عشر، ولكن ليس بالضرورة عدها تاريخيا مقارنة مع المدارس الإستشراقية الأخرى. فكما ذكر آنفا أن أول كرسي للغة العربية كان قد تأسس في الكوليج دي فرانس College de France في سنة ١٥٣٩، ثم تأسس الكرسي الآخر للغة العربية أيضاً في ليدن بهولندا عام ١٦١٣م. فضلا عن هذا فإن إسهامات إستشراقية هامة قد أنتجتها مدرستا الإستشراق الهولندية والفرنسية في حقبة سابقة للمدرسة البريطانية بل حتى قبل نشاط الإستشراق الألماني. وهنا أيضاً لابدّ من القول بأن توجّه سياسة هولندا وفرنسا نحو الشرق كان قديماً، فكان لشركة الهند الشرقية الهولندية والفرنسية الدور الفاعل تجاريا وسياسيا. وبدأت هولندا تفرض نفوذها على المنطقة فتوغلت في مياه الخليج بعد أفول نجم البرتغاليين السياسي في المنطقة عموماً في نهاية القرن السادس عشر. لذلك بات من الضروري جدّا التعرف على سمات هاتين المدرستين الإستشراقيتين وأهم إسهامات مستشرقيها.

تتصف المدرستان الفرنسية والهولندية بأن مستشرقيها الاوائل اعتمدوا اللغة العربية والأدب العربي، فكان سكاليجر تلميذ المستشرق الفرنسي بوستل[1] أستاذ اللغة العربية، وكذلك الحال بالنسبة إلى توماس آربانيوس Th. Erpenius أستاذ اللغة العربية ومؤسس مطبعة ليدن المشهورة، الذي وضع معجما عربيا لاتينيا ونشر كتاب (العوامل

---

(١) مكسيم رودنسن ص ٦١.

المائة في النحو) للجرجاني، ومنتخبات الحماسة لأبي تمام، كما أنه ترجم القرآن الكريم[١]. وهناك جوليوس J. Galius الذي نشر أمثال الطغرائي وأمثال الأمام علي بن أبي طالب. أما الإستشراق الفرنسي فقد أنجب بوستل Postel الذي عرف لغات عدّة منها العربية، وكتب عن قواعد اللغة العربية، وعن التوافق بين القرآن و الأنجيل. وممّا هو جدير بالذكر أن سكاليجر وآربانيوس وبوستل رجال دين وربما قساوسة، وان الأول ـ كما يذكر مكسيم رودنسون ـ كان مبشرا متحمّسا، وكان بوستل مندفعا بقوة لخدمة الدين المسيحي[٢]، وهو دليل على ما ذكر آنفا من العلاقة بين بداية الإستشراق وبين الخلط والازوداجية في الدين والتبشير من جهة والسياسة من جهة أخرى. وقد يكون صحيحا الإستنتاج بأن هناك قاسما مشتركا لاهتمامات المدارس الإستشراقية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وحسب التصوّر الآتي :-

أولا: ظل الإستشراق الهولندي والفرنسي مهتمّان بالدراسات اللغوية والأدبية العربية والشرقية، وهنا لا ريب من إضافة الإستشراق الألماني والإستشراق البريطاني والإستشراق الروسي الى هذه القائمة إبتداء من القرن التاسع عشر. فقد اعتمد الإستشراق الروسي في نشأته كثيراً على الإستشراق الألماني، وأستدعى القيصر مثلا المستشرق روزن الذي كان بارعاً في اللغة العربية، ووفد على روسيا المستشرق كريمسكي وفراهن، وكان الأخير رئيساً لقسم اللغات السامية[٣] في جامعة زان. فنقل هؤلاء هذا الاهتمام بالميدان اللغوي لتطوير الدراسات الإستشراقية الروسية. ومن بين المستشرقين الهولنديين نشير إلى المستشرق شايد Scheid الذي ألّف كتابا حول أصول العربية، ودراسة أخرى حول إرجاع معاني الألفاظ العبرية إلى مصدر عربي. وكذلك المستشرق مرسنجة Meursinge الذي نشر كتاب (بغية الوعّاة في طبقات اللغويين والنحّاة) لمؤلفه السيوطي، والمستشرق البرث شولتنس Schultens الذي ألّف كتاباً عن اللغة العربية و تفسيرها. وفي فرنسا نشر المستشرق المشهور دي ساسي De Sacy عام ١٧٩٩ (التحّفة السنية في علم العربية) ونشر (لاميةالعرب) للشنفرى، وترجم

(١) العقيقي المستشرقون ج٢ ص٦٥٤.

(٢) مكسيم رودنسن ص؛١، ينظر عن الاستشراق البريطاني واللغة العربية ١.ج. أربري المستشرقون البريطانيون، ترجمة محمد الدسوقي النوبهي، لندن ١٩٤٦، ص١٥-٢٠.

(٣) شرباتوف؛ الأستعراب في الإتحاد السوفيتي؛ العقيقي ج٣ ص٩٧٣-٩٧٧.

البردة للبوصيري. وظهر في المانيا المستشرق جوليوس ميخاليلس Mechealis وفلوجل Flugel، وبوليوس Paulus الذي كتب حول مدارس العرب النحوية[1]، ونشر كتاب التعريفات للجرجاني.

ثانيا: ومن التطورات الأخرى توجّه المدارس الإستشراقية الواسع نحو نشر المخطوطات الإسلامية وتحقيقها وترجمة بعضها والتقديم للبعض الآخر. ولكن المأخذ الأساس على أعمال المستشرقين وتحقيقاتهم خلال هذه المدة هو أن الإتجاه نحو التحقيق أو نحو نشر المخطوطات كان غير منسق أو غير منظّم إذ نجد المستشرق الفلاني ينشر أو يحقق مخطوطات تتعلق بالشعر والنحو والتاريخ والجغرافية دون التقيّد بمدة تاريخية محددة أو بموضوع من الموضوعات خلا ما قام به القليل منهم. فالمستشرق الهولندي دي يونغ P.De Jong قد نشر وحقق وقدّم لعدّة مؤلفات منها صحيح البخاري، والأنساب لأبي فضل المقدسي والأنساب المتفقة لابن القيسراني وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي[2]. والمستشرق الآخر المشهور دوزي R.R.Dozy، قد حقّق(المعجب في تلخيص أخبار المغرب) للمراكشي، ونشر (البيان المغرّب) لابن عذاري، و(نفح الطيب)، و(نزهة المشتاق) للإدريسي ولاسيما القسم الخاص بأفريقيا والأندلس. والمعروف ان دوزي والى درجة ما يونغ قد حدّدا أعمالهما بنشر المخطوطات الخاصة بالمغرب العربي والأندلس بالنسبة للأول منهما، والمخطوطات الخاصة بالتراجم والأنساب بالنسبة للآخر. وممّن يستحق الذكر من المستشرقين الفرنسيين (دي ساس) الذي نشر العديد من المخطوطات الموجودة في مكتبة باريس الوطنية Bibliotheque National وكتب عن تاريخ قدماء العرب واصول آدابهم، وحقّق عدداً من المؤلفات عن اليمن، وحقق أشعار المعري، ومقامات الهمداني ومقامات الحريري. والمستشرق كاترمير Quatermere الذي ترجّم مصنّفات الميداني وألف كتاباً عن تاريخ المغول وهو من تأليف المؤرخ رشيد الدين. وله أيضاً (منتخبات أمثال) الميداني وحقّق كتاب (السلوك لمعرفة دول الملوك) للمقريزي، وكتاب (تقويم البلدان) لأبي الفداء[3]، وكتب دراسات عن الأنباط والعباسيين

(١) العقيقي ج٢ ص٦٥٤، ٦٥٥، ٧٠١، مكسيم رودنسن ص ٦٢.

(٢) العقيقي ج٢ ص٦٦١، أيضاً بحث Fuck السابق بالإنجليزية "Islam" ص ٣٠٥، ٣١٠.

(٣) ن.م. ج٢ ص٦٥٩.

والفاطميين. ومن المستشرقين الألمان المشهورين سيمون فايل Weil[1] الذي ترجم كتاب (أطواق الذهب) للزمخشري، وألف ليلة وليلة، وسيرة النبي لابن هشام، وسيرة النبي لابن اسحق، ونشر كتاب (الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين) للأنباري، وترجم لامية الشنفرى. ولكن فايل كسب شهرة خاصة في كتابيه (حياة محمد) و(تاريخ الخلفاء) Geschichte der Califen الذي يقع في خمسة أجزاء بدءا بتاريخ الخلفاء الراشدين حتى نهاية الدولة الأموية. و تجدر الإشارة إلى المستشرق فستنفيلد Wustenfeld الذي قدّم خدمات جليلة للتراث الإسلامي بتحقيقاته الكثيرة فقد حقّق ونشر كتاب (طبقات الحفّاظ) للذهبي، وكتاب (وفيات الأعيان) لابن خلكان، و(تقويم البلدان) لأبي الفداء، وكتاب (اللباب في معرفة الأنساب) لابن الأثير، و(تهذيب الأسماء) للنووي، و(البيان والإعراب عمّا في أرض مصر من الأعراب) للمقريزي، و(المشترك) لياقوت الحموي، و(المعارف) لابن قتيبة، و(الإشتقاق) لابن دريد وعدداً آخرمن الكتب عن تاريخ مكة[2]. أما ما قدّمته مدرسة الإستشراق الروسية فهو قليل إذا ما قورن بما ذكر من إسهامات المدارس الأوربية، فقد ترجّم سابلوكوف Sabloukov القرآن الكريم، ونشر بولدريف Boldyrev معلقتي الحارث بن حلّزة اليشكري، ومعلقة عنترة، وحقّق فراهن (لامية العجم) للطغرائي، و(لامية العرب) للشنفرى، والقسم الخاص بالروس والسلاف من رحلة ابن فضلان في معجم البلدان لياقوت الحموي، ونشر المستشرق روزن V. R. Rosen تاريخ يحيى بن سعيد الانطاكي، وتاريخ حبيب المنبجي، علما بان الإستشراق الروسي يتصف بسمة بارزة تتمثل بالتوجه المكثف نحو تحقيق ودراسة كل ما يتعلق بآسيا الوسطى والشرق الإسلامي فالمستشرق خانيكوف Khanikov قد كتب عن مملكة بخارى، وآسيا الوسطى، ودرس المصادر العربية والفارسية والتركية بخصوص بحر قزوين. وكتب المستشرق روزن عن المصادر العربية المفيدة حول تاريخ روسيا والسلاف، وترجم

---

(١) ينظر:

Dunlop: "Some remarks on Weil's History" p. 316-322.

نجيب العقيقي ج٢ ص٧٠٨، ٧١٤.

(٢) العقيقي ج٣ ص ٩١٨، ٩٣٣.

أيضاً كتاب ذيل تاريخ ابن البطريق بشأن الملك البلغاري باسيل[1].

اما الإستشراق الأمريكي فلم ينتج في هذه المرحلة إسهامات كثيرة خلال هذه المدة والواقع أنه اعتمد بصورة رئيسة على ما قدّمه الإستشراق الأوربي بصورة عامة. فهناك المستشرق واشنطن أرفنج W. Irving الذي كتبَ كتاباً عن الرسول الكريم، والمسشرق كالفرلي E.E.Calverley، الذي كتب عن القرآن الكريم[2] وله كتاب بعنوان النبي محمد، وكتاب حول الإسلام، والمستشرق جورج بوش الذي صنّف كتابا بعنوان حياة محمد متأثرا بشكل كبير بكتاب القس البريطاني همفري بريدو. ولم تكن مساهمة الإستشراق البريطاني في مجال التأليف وتحقيق المخطوطات والبحث فعّالة خلال هذه المدة مقارنة بما تمّ إنجازه من دراسات تاريخية من قبل المستشرقين الهولنديين أو الألمان أو الفرنسيين؛ فلم يظهر مستشرقون يتمتعون بسمعة علمية عالية أمثال دوزي، وفلوجل وفايل، ودي ساس، وكاترمير، ودي سلان. ومع ذلك من المرجح أن المدرسة البريطانية للإستشراق قد أنجبت في نهاية القرن السابع عشر تقريبا مستشرقين اهتما باللغة العربية والدراسات العربية، فضلا عن أنهما كتبا عن التأريخ. هذان المستشرقان هما أدوارد بوكوك Pocock الذي ترجم كتابين عربيين يتعلقان بالتأريخ الإسلامي لمؤلفين مسيحيين إلى اللغة اللاتينية. وقد قدّم بوكوك مقدّمة تناولت قضايا مختلفة من التأريخ العربي الإسلامي. وكانت هذه المقدمة والتعليقات والشروح باللغة اللاتينية أيضاً[3]. فضلا عن ذلك فإنه قد حقّق ونشر لامية العجم للطغرائي، ومعجم الأمثال للميداني. أما المستشرق الآخر فهو همفري بريدو H. Priedeaux، وكان شغوفا جدا بالتاريخ العربي الإسلامي ويجيد العربية والآرامية والعبرية وقد نشر تأليفه الذي اشتهر به في بريطانيا، مع ما فيه من تحامل كبير على الرسول الكريم يتضح من عنوان الكتاب نفسه وهو The True nature of imposture fully displayed in the life of Mahomet ويشير البروفسور هولت Holt إلى غرض هذا

---

(١) ن.م ج٣ ص١٠٠٩ -١٠١٠، أيضاً مقدمة كتاب أرفنج (حياة محمد) ترجمة علي حسني الخربوطلي، القاهرة ١٩٦٦.

(2) B. Lewis: "British Contributors" in BSOAS pp. 25-26, Holt: "The Study of Arabic historian..." in BSOAS (1957)P. 445-7.

آربري المستشرقون البريطانيون، ترجمة محمد الدسوقي، لندن ١٩٤٦ ص ١٦.

(3) Holt: op cit., "the treatment...p. 291.

الكتاب وسعة انتشاره إنما يرتبطان بالجدل اللاهوتي الذي ساد آنذاك في القرن السابع عشر. فيرى بريدو مانصّ ترجمته ((إن ما ساد الكنيسة الشرقية من جدال قد أنهك صبر وطول أناة الربّ فبعث لهذا السبب السراسين (ـ أي العرب ـ) ليكونوا أدوات غضبه))[١]. وما يؤخذ على الكتاب اعتماده على عدد قليل جدا من المؤلفات الإسلامية أهمّها وأعمّها تاريخ ابن العبري وتاريخ ابن المكين وكلاهما قد ترجم إلى اللغة الانجليزية، ومع ذلك فان الكتاب ذاع صيته وطبع مرتين ثم ترجم إلى اللغة الفرنسية عام ١٦٩٨.

ولم تتسع مساهمات المستشرقين البريطانيين كثيراً خلال القرن الثامن عشر إذ أنتجت أيضا مستشرقين آخرين تخصّصا في دراسة التأريخ الإسلامي أولهما سيمون أوكلي Simon Ockley، والآخر جورج سيل George Sale فقد عاش أوكلي المدة من ١٦٧٨ ـ ١٧٢٠[٢]. وكان قد تتلمذ على يد المستشرق المذكور آنفا أدوارد بوكوك، وعيّن أستاذاً في كرسي اللغة العربية في جامعة كمبردج. ويقول عنه الأستاذ هولت إنه مستشرق مؤرخ بخلاف بريدو وذلك لاعتماده على المصادر العربية الأصلية في تأليفه الذي أطلق عليه عنوان (تاريخ السراسين The History of the Saracen)[٣].

ومن الملاحظ ان بريدو أيضاً قد أطلق على العرب هذا التعبير الذي يتضمّن تحاملا على العرب؛ إذ فالمعروف إن لهذا الاستعمال دلالات وتفسيرات متعددة وأحسب استعمال بريدو وأوكلي له كان متقصدا، فقد يراد من استعماله كلمة مركبة من Sara أي سارة زوجة إبراهيم و Cene أي عبيد (عبيد سارة) أي العرب، وقد تكون الكلمة تحريفا للشرقيين (السراسين الشرقيين)، ويحتمل أيضا المراد بالكلمة السرّاقين (السراسين السّراقين). المهم فقد تردّد هذا الاستعمال في كتابات المؤرخين الكلاسيكيين اليونان والرومان، ويهدف من ورائه الإشارة إلى القبائل البدوية التي كانت تغير على القوافل التجارية في بلاد الشام. وكتاب أوكلي يتألف من جزأين خصص الأول منهما لدراسة حركات الفتوح الإسلامي في سوريا ومصر وبلاد فارس، ويمتد ليشمل موضوعات أخرى كخلافة أبي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن

---

(1) Ibid., pp.295-98.

(2) Ibid., p295.

(3) Holt: op cit. P. 295.

عفان[١]. بينما يتناول الجزء الثاني الحقبة التاريخية من خلافة الأمام علي بن أبي طالب حتى حقبة حكم عبد الملك بن مروان. وكان مضطرا لإنهائه في هذه المدة لظروف خاصة[٢]. ولابد من القول بأن أوكلي هو الآخر كان متحاملا على الرسول الكريم في كتابه هذا مع انه اعتمد على عدد أكبر من المصادر الإسلامية نظير فتوح الشام للواقدي، والمختصر في أخبار البشر لأبي الفداء، والعقد الفريد لابن عبد ربه، والأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، للسيوطي، والجوهر الثمين لابن دقمان. إما المستشرق الآخر فهو جورج سيل، المتوفى عام ١٧٣٦ وكان شغوفا بالدراسات العربية والإسلامية[٣]، وصحّح للإنجيل باللغة العربية، كما انه أنشغل خلال المدة من ١٧٢٦، وحتى ١٧٣٤ بترجمة القرآن الكريم. وبالفعل فقد صدرت هذه الترجمة عام ١٧٣٤[٤]، وتعدّ من أفضل الترجمات التي ظهرت حتى ذلك الوقت في أوربا. وأفضليتها لا تقتصر على أنها أوضح الترجمات الانجليزية والأوربية المعروفة ولاسيما ترجمة خوان السيكوفي أو ترجمة روبرت الإنكليزي Robert the Englishman، أو حتى ترجمة الكسندر روس Alexander Ross[٥] بل لأن سيل قد اعتمد التفاسير الإسلامية أمثال تفسير السيوطي وتفسير البيضاوي، وصارت ترجمة سيل واسعة التداول والأنتشار. ويذكر ان فولتير قد ذكرها في مؤلفه القاموس الفلسفي[٦]. وما تمتاز به هذه الترجمة أن المؤلف قدّم مقدّمة تناولت موضوعات إسلامية مختلفة كالدين الإسلامي وشرح أركانه، وأصل الإسلام، وخصّ أحد الفصول بالجاهلية وفصلا آخر عن رسول الله. كما انه عرّج على الموضوع الذي استهوى الكثير من المستشرقين فتناولوه كثيرا في كتاباتهم ألا هو الفرق والمذاهب الإسلامية[٧]. فضلا عن هذا فان سيل قد ساهم في تأليف دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة القديمة) وحرّر

---

(1) Ibid. pp.295-96.

(٢) مكسيم رودنسن: المصدر السابق ص ٦٧، كذلك Holt المصدر السابق ص ٢٩٨-٣٠٠ آربري المستشرقون البريطانيون ص ١٦.

(3) Holt, p. 299.

(٤) مكسيم رودنسن ص ٦٧، أيضاً Holt ص٣٠١.

(٥) يعقوب أفرام منصور: تطوّر الاستشراق الإنكليزي مجلة المعرفة ص ٩٧.

(6) Holt, p. 299.

(٧) يعقوب أفرام منصور، المصدر السابق ص ٩٧.

فيها عددا من المقالات المتعلقة بالعرب والتاريخ العربي الإسلامي[1]. ويمكن القول بأن سيل لم يكن متحّزا ضدّ الإسلام؛ حتى ان المؤرخ المشهور جيبون Gibbon مؤلف التأريخ المشهور (ظهور وسقوط الإمبراطورية الرومانية) وصفه بأنه نصف مسلم[2]. وسيل نفسه بخلاف من تقدمه من المتعصبين أمثال بريدو قال بأن العرب هم خير مصدر للكتابة عن التاريخ الإسلامي، كما إن المفسرين المسلمين هم الأفضل في تفسير آيات القرآن الكريم[3].

ثالثا: ومن التوجهات الملحوظة التي تميّز بها الإستشراق الألماني بالدرجة الأولى ثم الفرنسي هو التوجّه نحو دراسة الموضوعات العلمية في الحضارة الإسلامية، ومن أبرز الأمثلة على ذلك المستشرق الفرنسي كاراديفو Cara De Vaux الذي اهتم بالرياضيات فترجم فصلا من كتاب التذكرة للطوسي، وكتابا لأبي الوفاء البوزجاني، وهناك أيضاً المستشرق الألماني فوبكه Woepcke الذي حققّ ونشر رسائل عربية عدة في موضوع الجبر أمثال (براهين الجبر والمقابلة) للخيام، وكتاب (الفخري في الجبر والمقابلة) للكرخي، و(خلاصة الحساب) لبهاء الدين العاملي، ورسالة النيسابوري[4] عن (مسائل الجبر والمقابلة)، بينما كتب شوي Schoy عن الحسن بن الهيثم، وعن ابن يونس. ومما يسترعي الإنتباه هنا أن عدداً من هؤلاء المستشرقين قابلوا بين نتاجات المسلمين العلمية والنتاجات اليونانية هادفين بذلك إلى إظهار أثر العلماء المسلمين في الحضارة العربية الإسلامية.

رابعا: وهناك سمة أخرى تميّزت بها المدارس الإستشراقية الأوربية بصورة عامة وهي ارتباط الدراسات الإستشراقية بالتبشير وخضوعها للتأثير الديني، وقد وقفنا على هذا الموضوع في الصفحات السابقة، لكن من المفيد هنا ان نذكر إستمرارية فعالية هذا الإتجاه وأثره في الإسهامات الإستشراقية حول التأريخ العربي الإسلامي بشكل خاص. يقول بيترجران عن الإستشراق الأمريكي ان بدايته كانت تتصل بارتباطين الدين

---

(1) Holt, p. 302.

(٢) العقيقي المصدر السابق ج١ ص٢٦٣، ج٢ ص٦٩٨.

(٣) بيتر جران: "الاستشراق الأمريكي" في مجلة الثقافة عدد ١٩٧٩/٤ ص ٥٩.

(٤) العقيقي ج٣/ ١٠٠٩.

والتجارة[١]. وخير من يمثل ذلك المستشرق أدوين كالفرلي E.E.Calverley الذي عيّن عضوا في البعثة العربية التي نظّمتها الكنيسة في أمريكا فكتب عن القرآن الكريم والرسول محمد وعن العبادة في الإسلام[٢]، وكان المستشرق الهولندي آربانيوس متخرجا في كلية اللاهوت، وكذلك الحال بالنسبة إلى جوليوس والبرت شولتنس والمستشرق الفرنسي بوستل. أما روسيا فإن معهد الرهبان الأرثوذكسي لقازان هو الذي اهتم بالعربية والدراسات العربية لمحاولة إجراء مقابلة بين القرآن والإنجيل[٣]. وفي جامعة خركوف عيّن أول أستاذ لتدريس العربية وهو راعي الكنيسة المحلية وهو بيريندت[٤]، وقد أشرنا إلى ارتباط بوكوك وبريدو وأوكلي البريطانيين بالدين والتبشير. وبروز هذا التأثير في كتاباتهم عن حياة الرسول الكريم وعن تاريخ الإسلام. هنا أيضاً لابد من الإشارة إلى أن بعض المستشرقين البريطانيين والألمان قد تأثروا كثيرا بالدين الإسلامي إما حقيقة أو ظاهرا، أمثال بوركهاردت J.L.Burekhardt المتوفى عام ١٨١٧، فقد زار مكة في أثناء تجواله في بعض البلدان العربية، وهناك أيضا كويلم Kwelem الذي تبنى لقب عبد الله الإنجليزي وأدوارد بالمر E.H. Palmer المتوفى عام ١٨٨٢ وعرف أيضا بالشيخ عبد الله، وكان يتقن العربية حتى أنه كثيرا ما كان يعبّر بها عن أفكاره، وقرض بها الشعر وقد ألف بالمر عددا من الكتب، منها كتاب في قواعد اللغة العربية، الذي انتهج فيه نهج النحاة القدامى، وكتاب هارون الرشيد وكتاب عن التصوف، كما انه ترجم القرآن الكريم[٥].

خامسا: وإلى جانب ذلك فإن عددا من المستشرقين كانوا يجمعون بين الصفتين السياسي والمستشرق مما يوضح الفكرة التي قد طرحت سابقا عن ارتباط بدايات الإستشراق وخضوع الحركة للتوجه السياسي. فكان كالفرلي الأمريكي مستشارا

---

(١) مكسيم رودنسن: المقالة السابقة ص ٧٧، العقيقي ج٣ ص٩١٨.

(٢) مكسيم رودنسن ص٧٧، العقيقي ج٣ ص٩١٨-٩١٩.

(٣) يعقوب أفرام منصور الاستشراق الإنكليزي ص ٩٨، ١٠٢، العقيقي ج٢ ص٤٧٩، ٤٨٢، آربري: المستشرقون البريطانيون، ترجمة د. محمد الدسوقي، لندن ١٩٤٦، ص٢٢.

(٤) بيتر جران: المقالة السابقة ص ٦٥.

(٥) العقيقي ج٢ ص٤٧٤، مصطفى الخالدي: المصدر السابق ص ١٤، ١٦، ٤١، وأنظر عن شركة الهند الشرقية د. مصطفى عبد القادر: (شركة الهند الشرقية ملامحها وأبرز سماتها في الخليج العربي) مجلة دراسات الخليج العربي والجزيرة بجامعة الكويت (عدد١٥) ١٩٧٨.

للشؤون العربية في شركة الزيت العربية والأمريكية. فيذكر بيتر جران أن عددا ممن احتّل مكانة في حقل الإستشراق في الثمانيات من القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الثانية كان يعمل في الأجهزة الإستعمارية[1]، ويتمثّل هذا التوجه بشكل بارز في الإستشراق البريطاني إذ إن عددا من المستشرقين كانوا موظفين في شركة الهند الشرقية أو ممثلين دبلوماسيين لحكومتهم في بعض البلدان الإسلامية. ولقد أدت شركة الهند الشرقية البريطانية دورا أساساً لا في المجالات الإقتصادية فحسب، بل في الشؤون السياسية للمنطقة ومنذ القرن السابع عشر الميلادي. فكان كلادوين Gladwin موظفا فيها وعمل في جيش البنغال وكتب عن بلاد فارس[2] وكان كلود لويس جيمس James ممثلا للشركة ثم صار المقيم البريطاني في بغداد [3]، وكان لومسدن Lumsden قد بعث من قبل الشركة لتعلم اللغات العربية والفارسية، وعيّن وكيلا لقسم الصحافة[4]، وكان برشارد W.Berchard قنصلا بريطانيا في تونس، وريتشارد برتون Burton كان في الجيش البريطاني في الهند ثم صار قنصلا[5]، وغيرهم كثر.

---

(١) العقيقي: ج٢ ص٤٧٦، آربري المستشرقون البريطانيون ص ٦.

(٢) ن.م. ج٢ ص٤٧٧.

(٣) ن.م. ج٢ ص٤٧٨، آربري المستشرقون البريطانيون ص٢٠.

(٤) ن.م ج٢ ص٧٢٤، ٧٦٢.

(٥) ينظر شرباتوف الاستشراق في الإتحاد السوفيتي، العقيقي ج٣ ص٩٧٠.

المرحلة الثانية:

شهد العالم الغربي تطوّرات سياسية واقتصادية واجتماعية كبيرة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبلغت ذروتها إبان الأربعين سنة الأولى من القرن العشرين. ومن هذه التطوّرات:- زيادة الحاجة إلى الأسواق بغية تصريف المواد المصنّعة ومن ثم، الحاجة الماسّة إلى الأسواق التي تتوفر فيها المواد الأولية في العالم غير المتقدم صناعياً كمواد أولية ضرورية للتصنيع الأمر الذي أدّى إلى ظهور تنازع حادٍّ بين الدول الأوربية نفسها من أجل الإستحواذ على أكبر حصّة ممكنة من المناطق الغنية المكتشفة. فانسدل الستار على قوى كانت تؤدي دورا سياسيا كبيرا كالبرتغاليين والهولنديين بينما أخذت تظهر إلى الوجود قوى أوربية أخرى منافسة ومتنافسة كالبريطانيين والفرنسيين والألمان والروس والأمريكان. وكانت السيادة خلال هذه المدة إلى بريطانيا بالدرجة الأولى، التي استطاعت استغلال واستعمار المناطق الغنية في العالم الإسلامي ثم بعدها كانت فرنسا وألمانيا. ولا شكّ في أن ضعف الإمبراطورية العثمانية في مجابهتها لمثل هذه التدخلات والأطماع السياسية الأجنبية قد ولّد فراغا أدّى إلى تصعيد هذه التنافسات وتحريكها.وفضلاً عن بروز هذه الظاهرة الإستعمارية العسكرية الإقتصادية فان تطوّرا آخر متمثلا بتصاعد الإتجاهات القومية في أوربا قد ساعد هو الآخر على تزايد الصراعات الدولية. كما انه خلال هذه المرحلة برزت الصهيونية بوصفها حركة شوفينية إعتدائية مستغّلة تلك الصراعات الإستعمارية لصالحها واستعمارها جزءا من الوطن العربي. هذه التطوّرات السياسية قد أثرت تأثيرا كبيرا على توجيه الحركة الإستشراقية، فخضعت هي الأخرى إلى مثل هذه المؤثرات وذلك لارتباطها بسياسة الدولة التي تنتمي إليها. ولا عجب إذا ما قلنا إنهذه المرحلة التاريخية قد هيأت وأنتجت إتجاهات جديدة في كتابات المستشرقين عن تاريخنا العربي الإسلامي نابعة من الظروف السياسية الجديدة وبالإمكان تشخيص هذه الإتجاهات على الوفق الآتي:-

١ ـ بينما كان نشاط المدارس الإستشراقية في المرحلة التاريخية السابقة موجّها وباهتمام نحو الدراسات اللغوية بوصفها المرحلة الأولى لتعلم اللغة العربية، فإننا نجد ضعف هذا الإتجاه خلال هذه المدة. مع العلم بأن الإستشراق الألماني ظلّ مهتّما بهذه الدراسات والدراسات الأدبية كالمستشرق نولدكه Noldeke الذي أنتج من بين ما أنتجه من إسهامات كثيرة مساهمته في قواعد اللغة العربية الفصحى، ودراسات

في قواعد اللغة العربية الفصحى، ومعجم اللسان العربي الفصيح. كذلك كتب براونلخ E. Braunlich عن الخليل بن أحمد الفراهيدي، وحقّق ونشر كتاب العين، وكتب عن سيبويه وعن اللغة العربية. وكتاب العين يعدّ أول معجم لغوي عربي. فضلا عن هذا هناك المستشرق المشهور آدم متز Metz وقد كتب عن الأدب العربي والشعر العربي[١]. وكذلك ظلّ الإستشراق الروسي مهتّما باللغة العربية والأدب العربي أمثال ليكيا شفيلي Lekiashvilli[٢] التي كتبت عن جذور اللغة العربية، ونشأة أشكال جمع التكسير. وفي فرنسا اعتنى المستشرقون بالدراسات اللغوية في شمال أفريقية فكتب ديستنج Destaing عن اللهجة البربرية، وألّف باسيه Basset عدة مقالات عن اللهجة البربرية[٣].

٢ ـ في الجانب الآخر إستمرت الحركة الإستشراقية تولي اهتماما غير قليل نحو اكتشاف ونشر المخطوطات العربية ودراستها وتحقيقها لكن التحوّل الجديد الذي طرأ هنا هو تجاوز العشوائية في انتخاب المخطوطات الإسلامية والاهتمام بالمخطوطات التي تتعلق بحقول متعددة؛ وقد شارك عدد من المستشرقين البريطانيين في هذا المجال إذ حقّقوا بعض المخطوطات وترجموا البعض الآخر إلى اللغة الإنجليزية؛ فالمستشرق أمدروز Amedroz المتوفى عام ١٩١٧ قام بتحقيق نخبة مهمة من التواريخ الإسلامية أمثال تجارب الأمم لمسكويه، وحقّق ونشر ((تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء)) لهلال الصابي، و((ذيل تاريخ دمشق)) لابن القلانسي، وكتب عدة بحوث عن هذه الموضوعات الإدارية والإجتماعية منها مثلا((التذكرة)) لابن حمدون، والأحكام السلطانية للماوردي، والإدارة العباسية في تجارب الأمم، والوزير أبو الفضل بن العميد في تجارب الأمم، ودراسة كتاب تجارب الأمم[٤]. وهناك أيضا المستشرق لي سترنج Le Strange الذي خصّص جزءا من تحقيقاته ودراساته عن التأريخ الجغرافي للمشرق الإسلامي، فكتب كتابين ما زالا يعتمد عليهما الأول عن

---

(١) العقيقي ج١ ص٢٢٧، ٢٥١.

(٢) العقيقي ج٢/ ص ٥١٠، ن.م. ج٢ ص٤٩٥، أيضاً.

Sami Dahan:" The Origin and Development of the Local Histories of Syria " in Historians of the Middle East, p. 108.

(٣) ن.م. آربري المستشرقون البريطانيون ص ٢٤.

(٤) العقيقي ج٢ ص٦٦٢، ٦٦٥، ٦٦٧.

((بغداد عاصمة الخلافة العباسية)) والآخر ((بلدان الخلافة الشرقية))، وفضلا عن ذلك فانه كتب أيضاً عن ((فلسطين في كتاب أحسن التقاسيم)) للمقدسي، و ((وما بين النهرين)) لابن سرابيون (سهراب)، ((ونزهة القلوب)) للمستوفي القزويني، ((وفارس نامة) لابن البلخي، وبلاد فارس، والعراق تحت الحكم المغولي[١]. أيضا لابد من تسمية المستشرق المبشر مرغليوث Margolioth الذي حقّق ونشر عددا من الكتب الأدبية كمعجم الأدباء لياقوت الحموي، والحماسة للبحتري، والأنساب للسمعاني، ونشوار المحاضرة للتنوخي، وترجم كتاب تلبيس إبليس لابن الجوزي، وكتاب مختارات من كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي[٢]. من هذا وغيره يمكننا القول بأن الإستشراق البريطاني شهد تحوّلا نوعيّا وكميا إذا ما قورن بنشاطه في المدة التاريخية السابقة.

والمهم أن بريطانيا خلال هذه المرحلة صارت سيدة الإستعمار الأوربي والعالمي وتركّزت اهتماماتها الإستراتيجية والسياسية والإقتصادية تجاه منطقة الخليج والجزيرة العربية وبلاد فارس والهند. ولم يقتصر الأمر على الإستشراق البريطاني واتجاهه نحو التحقيق ونشر المخطوطات فحسب بل إن الإستشراق الهولندي قد أنتج عددا من المستشرقين المشهورين أمثال فان فلوتن Van Volten، ودي غويهDe Goeje وفنسنك Wensinck ممن اهتم ببعض الموضوعات المتنوعة فتوجّه اهتمام فان فلوتن نحو نشر بعض رسائل الجاحظ وكتبه كالمحاسن والأضداد، والبخلاء، والنابتة، والتربيع والتدوير[٣]، بينما نشر ديغويه مجموعة الكتب الجغرافية الإسلامية المهمة جداً[٤]، وعددا من كتب الرحلات. واهتم فنسنك بحديث رسول الله فوضع فهرساً للحديث وألفاظه[٥]. وهو عمل متميّز يعتمد عليه كثيرا حتى الوقت الراهن. ومن جهة

---

(١) وتتضمّن هذه المجموعة كتاب المسالك والممالك لأبن خرداذبة، والمسالك والممالك لأبن حوقل، والبلدان لأبن الفقيه الهمذاني، والأعلاق النفيسة لأبن رسته، ومسالك الممالك للأصطخري، وفتوح البلدان للبلاذري، وأحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي، والبلدان لليعقوبي.

(٢) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي/ ليدن ١٩٣٦.

(٣) العقيقي ج١ ص٢٢٦.

(٤) ن.م. ج١ ص٢٤٥.

(٥) ن.م. ج٣ ص٩٤٣.

ثانية فإن الإستشراق الفرنسي قد اهتم في مجال التحقيق والنشر أيضاً بما يتعلق بمصر وشمال إفريقيا وسوريا فدرس كازانوفا Casanova الخلافة الفاطمية وترجم كتاب خطط المقريزي، وألف عن تخطيط مدينة الفسطاط. ونشر دي مونيلنسكي مصنفات المزاب البربرية، وحقّق نصوصا بربرية وحقّق كتاب تاريخ الأئمة الرستمية بتاهرت لابن الصغير. وترجم فاجنان Fagnan (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) للمراكشي، ودرس الموحدين وبني حفص، للزركشي، والبيان المغرب لابن عذاري، وحقّق الجزء الخاص بالمغرب وأسبانيا في تاريخ الكامل لابن الأثير. وحقّق بلوشيه Blochet تاريخ حلب لابن العديم، وتاريخ مصر للمقريزي[١].

أما المستشرقون الروس فاهتموا كذلك بتحقيق التراث المتعلق بالمشرق ومن أ هم هؤلاء المستشرقين المستشرق البارع بارتولد Barthold الذي بلغت إسهاماته بما يزيد عن (٤٠٠) أربعمائة إسهام بين نشر وتحقيق ودراسة نظير:- دراساته عن تركستان، وإيران، وآسيا، وتركيا، ومغول الهند، وأتراك آسيا الوسطى[٢]. واهتم كريمسي Krymsky بنشر وتحقيق وترجمة عدد من المخطوطات والدراسات عن الأدب العرب. وركّز المستشرق كاشتاليف Kashtaleva في دراساته عن القرآن الكريم[٣].

وبرز خلال هذه المرحلة الإستشراق الأمريكي لا بصفته إستشراقيا مستقلا أكثر من أنه معتمد اعتمادا كبيرا ـ كما هو الحال في بدايات الإستشراق الروسي ـ على أوربا. وقد نقل هؤلاء المستشرقون الاهتمامات نفسها التي كانوا يهتمون بها في بلدانهم الأصلية حينما انتقلوا عملاً وسكنا إلى الولايات المتحدة. فوفد إلى أمريكا المستشرق الألماني غوستاف غرونباوم Grunebaum، ونشر عددا من الدراسات عن الإسلام[٤]. وانتقل إليها فاندياك الهولندي، ورتشارد جوتهي Gottheil الألماني، وررودولف برونو .Brunnow وجاءها في خمسينيات القرن العشرين جورج سارتون الألماني ونبيهة

(١) ن.م. ج٣ ص٩٤٥، ٩٤٦.

(٢) بيتر جران: الاستشراق الأمريكي ص ٧٣، ٧٥، العقيقي ج٣ ص١٠٢٠.

(٣) العقيقي ج٣ ص٩٩٣، ٩٩٥.

(٤) وقد ترجم كتاب (السيادة العربية) إلى اللغة العربية الدكتور حسن أبراهيم حسن، القاهرة ١٩٣٣، العقيقي ج٣ ص٦٦٢.

عبود العربية وويتك Witteck الألماني[1]، وهم مستشرقون أوربيون وعلماء عرب سنقف على ذكرهم مرّة أخرى فيما بعد.

لذا كانت الاهتمامات الأولى للإستشراق الأمريكي موزّعة بين الاهتمام في الدين الإسلامي والقرآن الكريم إلى العقائد والعلوم. ولكن الإستشراق الأمريكي قدّم مساهمات كبيرة في التحقيق ونشر المخطوطات الإسلامية؛ غير أنه أسهم كثيرا في ترجمة العديد من الرسائل والمؤلفات الإسلامية في ذلك المجال. علما بأن هذا لا يعني عدم مساهمة الإستشراق الأمريكي في حركة النشر بالمرة.

٣ ـ وعلى الرغم من أن مستشرقي المدة السابقة قد اهتموا بالعقائد الإسلامية والدين الإسلامي وحياة الرسول، لكن من الملا حظ خلال هذه الحقبة التاريخية تصاعد اهتمام المستشرقين بشكل ملحوظ بمثل هذه الموضوعات. وهي مسألة لها أهمية خاصة إذا ما التفتنا إلى الظروف السياسة التي سبقت الحرب العالمية الأولى أو التي تلتها ومحاولات الدول الأجنبية تثبيت سيطرتها على المناطق التي تتطّلع الى الأستيلاء عليها عن طريق تعميق الخلافات الداخلية للبلدان الإسلامية درءاً لظهور أي ردّ فعل وطني وقومي ضدّها، وهي السياسة التقليدية الإستعمارية المعروفة بسياسة ((فرق تسد)). لذا نرى تزايد اهتمام الدراسات الإستشراقية في هذه الموضوعات لأن لها ما يسوغها. فقد كتب فان فلوتن الهولندي، مثلا عن الفتوحات الإسلامية وعن بعض العقائد في عصر الأمويين، وعن السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية وعن العباسيين وخراسان[2]. وكتب فنسك عن التصوف، وعن قيمة الحديث في الدراسات الإسلامية. وأنتج الإستشراق الألماني المستشرق نولدكه الذي ألّف تاريخ القرآن الكريم وكتب عن الرسول وفلهاوزن Wellhausen[3]، الألماني ودراساته عن ((محمد في المدينة))، ((والأحزاب المعارضة في الإسلام دينا وسياسة))، والسيادة العربية، والدولة العربية وسقوطها منذ ظهور الإسلام وحتى نهاية الدولة

---

(1) Fuck: " Islam as an historical problem" p. 309.

العقيقي ج٢ ص٧٣٩.

(٢) العقيقي ج٢ ص٧٢٤، كذلك Fuck البحث السابق ص ٣٠٩.

(٣) العقيقي ج٢ ص٧٦٤.

الأموية[1]، وكذلك هوروفيتس J.Horovitz الذي كتب عن الشيعة، وعن القرآن، وعن الإسلام والنصرانية، والمستشرق كارل بيكر Becker الذي كتب عن النصرانية، وعن الإسلام، وعن مسلمي أفريقيا، وعن الجدل العقائدي بين المسلمين والنصارى؛ وكراوس Kraws الذي كتب عن التصوف، وعن الاسماعيلية [2]. ومن الإستشراق البريطاني نشير إلى ما ألّفه المستشرق مرغليوث حول انتشار الإسلام، وعن الصوفية، وعن الحديث الشريف، وعن القرآن الكريم، والمستشرق السير توماس ارنولد Thomas Arnold الذي صنّف عدة تآليف منها ((الدعوة إلى الإسلام)) و((العقيدة الإسلامية))، و((الهندوسية والإسلام في الهند)) والكتاب الإسلامي. وهناك أيضاً المستشرق البريطاني ترتون Tritton الذي درس علم الكلام في الإسلام، وكتاب عن الإسلام وحماية الأديان، وكتاب عن الفقه الإسلامي، وكتاب عن المعتزلة، وكتاب عن الشيعة وكتاب عن أهل الذمة في الإسلام[3].

واعتنى الإستشراق الروسي أيضاً بهذا الحقل من الدراسات الإسلامية فنشير على سبيل المثال إلى دراسة كريمسكي حول تاريخ الإسلام، وبارتولد عن الصابئة والحنفية، وكاشتاليفا عن القرآن الكريم، والمستشرق شميدت Schmidet عن الإسلام والرسول، وكتابه عن الفقه الإسلامي[4]. ويتمثل هذا النوع من الدراسات بوضوح أيضاً في المدرسة الأمريكية للإستشراق كما هو الحال في الإستشراق البريطاني والألماني، فدرس آرثر جفري A.Jeffry القرآن الكريم، وألّف كتابا بعنوان حياة محمد، وترجّم نصوصا قرآنية، وعن القرآن الكريم، والجدل الإسلامي المسيحي، ودراسته عن نصارى مكة، وعن نبي الإسلام، واهتم فريد لاندر الدانمركي Friedlander وبرنو Brunnow بالفرق الإسلامية، وتخصّص ماكدونالد البريطاني المولد والأمريكي الجنسية D.B.Macdonald في علم الكلام والفقه فكتب عن علم الكلام في الإسلام، ومذاهب الفقه والفقه الإسلامي، وما هو الإسلام،

(١) آربري: المستشرقون البريطانيون ص ٢٥، العقيقي ج٢ ص٥٠٤-٥٣٨.

(٢) العقيقي ج٣ ص٩٤٥، ٩٤٦.

(٣) م.ن. ج٣ ص٩٩٥، ١٠٠١، ١٠٠٢.

(٤) ن.م. ج١ ص٢٣٠، ٢٣٥، ٢٤٤.

والتصوف الإسلامي والمسيحي[١]. والإستشراق الفرنسي هو الآخر اهتم بدراسة الفرق الإسلامية فكتب ارنوArnaue عن الصوفية والتصوف، وألف هوارت Huart عدة بحوث عن الدراويش في آسيا الصغرى، كما اهتم المستشرقون الفرنسيون بدراسة القبائل البربرية في شمال افريقيا نظير عمل دي لاشابيل de la chapel[٢] في دراسته عن البربر.

مسألة أخرى تسترعي الإنتباه ونحن نتكلم على اتجاهات الدراسات الإستشراقية في توجهها نحو العقائد والدين الإسلامي وهي ظهور عدد من الدراسات حول الخلافة. ويتجلى هذا الإتجاه في الإستشراق البريطاني. ففي الربع الأخير من القرن التاسع عشر أنتج وليم موير Muir كتابه (الخلافة ظهورها وانحطاطها وأفولها)[٣]، وأعقبه المستشرق السير توماس آرنولد إذ كتب كتابه الآخر المشهور (الخلافة)[٤]، وكتب ترتون البريطاني كتابا عن الخلفاء ورعاياهم من غير المسلمين، وألف المستشرق السير هاملتون جب Gibbl ايضا عن الخلافة في الإسلام[٥]، و تناول مرغليوث كذلكَ موضوع الخلافة. والظاهرأن كتابة هؤلاء المستشرقين عن هذا الموضوع لا يقصد به الكتابة عن تاريخ الخلفاء وسيرهم بل إنهم ركزّوا على مؤسسة الخلافة نفسها وما تعرضت له من تطوّرات سياسية والتشديد على وجهة نظر المحدّثين والفقهاء ومدى اختلافاتهم بالنسبة إلى هذه المؤسسة من الناحية الفقهية والشرعية. كما أنهم لم يحدّدوا دراساتهم على المدة الوسيطة من التاريخ الإسلامي، وهذا هو المهم بل واصلوا في ملاحقتهم هذه المؤسسة حتى المدة الحديثة، فوقفوا بالتفصيل على الخلافة والسلطنة خلال المدة العثمانية، وعلى اختلاف المذاهب الإسلامية في نظرتها نحو هذه المؤسسة.

---

(1) Fuck: P. 305; Dunlop: p. 327.

آربري المستشرقون البريطانيون ص ٢٢.

(٢) وطبع كتاب آرنولد The Caliphate أول مرّة عام ١٩٢٤ وأعيد طبعه عام ١٩٦٥ وترجم إلى اللغة العربية.

(٣) العقيقي ج٢ ص٥٥٣-٥٥٤.

(٤) وقد ترجّم (الأتجاهات الحديثة) إلى العربية نخبة من الأساتذة الجامعيين (بيروت ١٩٦١).

(٥) بيتر جران: المصدر السابق ص ٧٣.

فضلا عن توجّه الدراسات الإستشراقية إزاء هذا الموضوع من التاريخ الإسلامي فانه ومنذ ثلاثينيات القرن العشرين فصاعدا يلحظ المرء أنها أخذت وبشكل ملحوظ تتحول من دراسات عن القضايا والموضوعات التراثية المرتبطة بتاريخ الإسلام الوسيط إلى دراسة الإسلام المعاصر وفي عدد من البلدان الإسلامية. وهنا أيضاً نلاحظ بأن السياسة الإستعمارية قد وجّهت مثل هذه الدراسات إلى البلدان التي تعدّ مناطق نفوذها أو تلك التي تتطلع إلى تثبيت سيطرتها عليها. ويتمثّل هذا الإتجاه بصورة خاصة في مدرسة الإستشراق البريطاني والأمريكي والألماني والفرنسي. فالسير توماس آرنولد البريطاني كتب مثلا كتابا عن الهندوسية والإسلام في الهند، وألّف السير هملتون جب عن الإتجاهات الحديثة في الإسلام، وعن الديانة المحمدية، وعن التفكير الديني[1]، في الإسلام. وفي ١٩٢٧ تأسست في أمريكا مجلة الشرق الأوسط Middle East Jornal التي ركّزت على الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، ونظّمت جمعية الإستشراق الأمريكي ندوة خاصة عن الإسلام كان من نتائجها أن وجد الإستشراق الأمريكي نفسه أمام حاجة متزايدة[2] إلى دراسات مركّزة عن التأريخ الإسلامي الحديث بدلا من الوسيط؛ فكتب ماكدونالد عن فكرة الروحانية في الإسلام، وكتاب (ما هو الإسلام) وكتاب (الدين والحياة في الإسلام) وتناول تشارلز آدمز Ch.Adams أتجاه التفكير في مصر والدين المقارن في جامعة الأزهر، وألّف واطسون Watson عن الإسلام[3]. وسنقف مرّة أخرى على هذا الإتجاه في المرحلة التاريخية اللاحقة بسبب تصاعد أهميته. واهتم الإستشراق الفرنسي أيضاً بهذا الموضوع، فتركّزت دراسات المستشرقين على الإسلام في شمال إفريقيا في كتابات جوتيه Gautier عن الإسلام في موريتانيا والسنغال وغينيا وداهومي ونيجيريا، في دراسات مارتي Marty وكتب بيلليه Bellaire عن الخلافة في المغرب، والإسلام ودول المغرب، وعن الوهابية في المغرب، وبعض مظاهر الإسلام لدى البربر[4].

٤ـ وبرز خلال ثلاثينيات القرن العشرين إتجاه جديد في أغلب المدارس

(١) العقيقي ج٣ ص ٩٩٧، ١٠٠٤.

(٢) ن.م. ج١ ص٢٣٣، ٢٤٨، ٢٥١.

(٣) ن.م. ج٢ ص٦٦٧.

(٤) ن.م. ج٢ ص٧٢٤، ٧٦٢.

الإستشراقية متمثّلا بدراسة اليهود في المجتمع الإ سلامي، ونشاطاتهم الإقتصادية، والعلاقة بينهم وبين المسلمين. وقد أشرت في السابق إلى التطوّر الذي ظهر في أوربا ذلك المتعلق بظهور الصهيونية ومحاولة استغلالها العامل الروحي لنشر فكرتها العدائية الإستعلائية والشوفينية، وخير من مثّل هذا الإتجاه المستشرق البريطاني مرغليوث، في دراسته عن العلاقات بين العرب واليهود. والمستشرق الهولندي فنسنك الذي ألف عن موقف الرسول من يهود المدينة، وكذلك محمد واليهود، وعن الاسرائيليات في الإسلام، وعن الأثر اليهودي في أصل الشعائر الإسلامية[١]. وكذلك فان فلوتن، في كتابه السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، وكتابه الأمويون والإسرائيليات. ومن ألمانيا اشتهر فلهاوزن في كتابه عن تاريخ اليهود، وإسرائيل ولفنسون، في دراسته عن تاريخ اليهود في البلاد العربية في الجاهلية وصدر الإسلام، ودراسته عن موسى بن ميمون[٢]، وعن كعب الأحبار. ومن أمريكا درس فنكل Finkle الإسرائيليات في القرآن ودرس إثر اليهودية والنصرانية والسامرية في البلاد العربية[٣].

وقد ظهر ضمن هذا الإتجاه ولاسيما في مدرسة الإستشراق الألمانية ميل لدراسة شعوب منطقة الشرق الأوسط كتاريخ الأمة العربية، وتاريخ الفرس، وتاريخ الأتراك، وهو تطوّر ربما يرتبط بظهور النزعة القومية في ألمانيا خلال المدة التي سبقت الحرب العالمية الثانية، فقد تخصّص كاسكل Caskel بالبدو[٤] والقبائل العربية.

٥ـ ظلّ الإستشراق الألماني محافظا على اهتمامه بتاريخ العلوم عند العرب، فقد نشر المستشرق هيرشبرغ Hirschberg رسالة في (طب العيون)[٥] لابن سينا، و(المنتخب في علاج أمراض العين) للموصلي، وكتب عن موضوع أطباء العيون عند العرب، كما كتب المستشرق لبمان E. Lippmann عن الحالات العلمية التي عالجها

(١) ن.م. ج٣ ص١٠٠٠.
(٢) ن.م. ج٢ ص٨٠١.
(٣) ن.م. ج٢ ص٧٣٢.
(٤) ن.م.
(٥) ن.م. ج٢ ص٧٦٠.

البيروني، وكتب كذلك بحثا عن نشأة الكيمياء، وآخر عن صناعة السكر[1]، ونشر فيدمان Wedemann كتاب الحيل لابن الجزري، ورسالة الكندي في موضوع المدّ والجزر، وكتب عدّة بحوث عن عدد من العلماء المسلمين، وظهر هذا الإتجاه في مدرسة الإستشراق الأمريكي، فلقد نشر كاربنسكي Karpinsky كتاب (الجبر والمقابلة) للخوارزمي، وكتب عن الأعداد الهندسية العربية، وعن تاريخ الحساب[2]، ونشر المستشرق فاندايك Vandyck رسالة الرازي عن الجدري و الحصبة، وكتب في موضوع طب العيون، وأصول التشخيص الطبيعي، والأصول الجبرية[3]، كما نشر المستشرق براون N. Brown مخطوطا عن الأعشاب الطبية. ومن فرنسا يمكن الإشارة إلى جويجه Guigues الذي كتب عن الطب العربي والصيدلة العربية[4].

٦ـ ومن السمات الأخرى التي اتسمت به الدراسات الإستشراقية خلال هذه المدة إستمرار دور التبشير في الكتابة عن التأريخ العربي الإسلامي الوسيط، ويتمثّل هذا بصورة جليّة في كتابات الآباء الدومنيكان واليسوعيين، أمثال الأب جوسين Jausen الفرنسي الذي كتب عن النقوش والآثار القديمة في جنوب الجزيرة العربية، وكتب عن القبائل العربية. وهناك المستشرق المبشر المشهور هنري لامانس H.Lammens الذي أتقن اللغة العربية وكتب كثيرا عن موضوعات عدة من التأريخ الإسلامي السياسي والعقائدي، وألّف عن سوريا ولبنان ويعدّ من المستشرقين على الرسول وآل بيته والتراث الإسلامي والحديث الشريف[5].

٧ ـ لقد أشرنا في عدّة مرّات إلى ارتباط الإستشراق الأوربي بالسياسات الأوربية وعلاقات الدول الأوربية الخارجية بالعالم الإسلامي، وأوضحنا ان تلك العلاقات تعد سمة من سمات الدراسات الإستشراقية خلال المرحلة التاريخية السابقة. وظلّت هذه العلاقات تؤدي دورا في توجيه الكتابات الإستشراقية في هذه المدة أيضاً. فكان

(١) ن.م. ج٣ ص ١٠٠١.
(٢) ن.م. ج٣ ص١٠٢٢.
(٣) ن.م. ج١ ص٢٣٨.
(4) Salibi: "Islam and Syria in the writings of Henri Lammens" p. 333-339.

(٥) العقيقي ج١ ص٢٤٧.

لويس مرسيه ضابطا فرنسيا ثم وزيرا مفوضا، وقد كتب عن تطوان والرباط، وكان ويلفرد بلنت دبلوماسيا بريطانيا زار نجد والعراق والهند وشمال أفريقيا، وكان لاندوا Landua قائد اتصال في القوت الجوية الملكية وخبيرا في وزارة الأنباء[١]. ومن أبرز الدبلوماسيين المستشرقين البريطانيين السير أرنولد ولسون Wilson والسير سايكس فالأول التحق بالجيش الهندي ثم نقل إلى القسم السياسي في الهند، ثم عيّن قنصلا في خرمشهر، ومساعدا ثانيا في بوشهر، وأخيرا نائب المبعوث السامي الانجليزي السير برسي كوكس، ومستشارا سياسيا في منطقة الخليج[٢]. وقد تركّزت كتاباته على الخليج والعراق. وقد أنشأ سايكس أول قنصلية في القرم وبلوجستان وعيّن قنصلا في تركستان وقائدا عاما في جنوبي إيران، وهو الآخر ركزّ اهتماماته على بلاد فارس والعراق[٣] وأفغانستان. أما في أمريكا فان بيتر جران يشير الى أن تزايد أهمية منطقة الشرق الأوسط بالنسبة إلى أمريكا من جهة وقلّة الاهتمام بالتاريخ العربي من جهة ثانية قد أدّيا إلى تزايد الطلب على المؤهلين في الدراسات الشرقية للقيام بخدمات ضرورية في الحرب. فالجيش كان يقوم بتكليف هؤلاء العلماء بمن فيهم أولئك الذين تخصّصوا في العصور[٤] الإسلامية الوسطى. وهذه شهادة واضحة على مدى ارتباط الإستشراق في هذه المرحلة التاريخية الهامة بالمخطّطات والمشاريع السياسية الخارجية للدول الأجنبية.

المرحلة الثالثة:

لم تقتصر النتائج التي خلّفتها الحرب العالمية الثانية على المتغيرات في الخارطة السياسية للعالم فحسب وإنما تجاوزتها إلى نتائج بالغة الأهمية على الأصعدة الإقتصادية والإجتماعية وحتى الحضارية؛ صحيح أن أبرز ما خلفته الحرب، موازنة بنتائج الحرب العالمية الأولى، تتمثل في زيادة الدمار والتخريب بإسدال الستار على القوى السياسية التي كانت تحتل مركز الصدارة في حسابات الإستعمار العالمي التي كانت تؤدي دورا عالمية في تسييرها الأحداث السياسية لصالحها وضدّا بمصالح

---

(١) ن.م. ج٢ ص٥٠٣.

(٢) ن.م. ج٢ ص٥٢٢.

(٣) ن.م. ج٢ ص٥٢٥.

(٤) بيتر جران ص ٧٢-٧٣.

الشعوب المسيطر عليها، وصحيح أيضا أن ألمانيا التي خاضت الحرب طرفا معاديا للدولة العظمى آنذاك وحلفائها، بريطانيا وكانت المنافسة القوية لها قد خرجت من هذه الحرب خاسرة وفاقدة لمواقعها الإقتصادية ومناطق نفوذها السياسية. لكن بريطانيا هي الأخرى لم تستمر طويلاً لتؤدي تلك الأدوار الإستعمارية الفعّالة وذلك لظهور بديل عنها على الساحة السياسية العالمية وهو أقوى عسكريا وماديا وله أطماع استعمارية توسعية ذلك هو الولايات المتحدة الأمريكية. ومع هذا لا ينبغي أن نغفل من الجانب الآخر تصاعد أهمية العالم الإسلامي إقتصاديا بالدرجة الأولى وإستراتيجيا في نظر الدول الأوربية الرأسمالية المتصارعة من جهة وبروز دور الشركات النفطية الإحتكارية في المخططات السياسية نتيجة من نتائج هذه الحرب من جهة ثانية وقوة تنامي حركة القومية والوطنية في المنطقة من جهة ثالثة.

لقد أثرت هذه المتغيرات في الدراسات الإستشراقية تأثيرا غير محدود وذلك بتوجيهها نحو الاهتمامات الجديدة الضرورية. والمتتّبع لما تم دراسته من دراسات المستشرقين في أثناء الحرب العالمية الثانية وما بعدها، يكتشف ذلك بوضوح. فيذكر بيتر جران مثلا :- صار من الضروري على أمريكا وبعد الحرب العالمية الثانية، وكما طرحه المجلس الأمريكي للجمعيات العلمية إستحداث علم اجتماع لمنطقة الشرق الأوسط. وأن صانعي السياسة الأمريكية لم يكونوا يتوقعون حدوث الثورات التي وقعت في المنطقة العربية لذلك أضحت الدعوة ضرورية لاستحداث نوع جديد من الإستشراق، إستشراق يركّز على التاريخ الحديث والمعاصر للأمة العربية والإسلامية، لا كما هو الحال في ميادين الإستشراق التقليدي، الذي دأب يركّز على التأريخ الإسلامي[1] الوسيط فحسب. ومع سيادة هذا الإتجاه وتكثيف إسهاماته وتركيزه، فإن الإتجاه الإستشراقي القديم ظلّ يؤدي دورا مهما، وهو الآخر قد تأثر أيضاً بهذه التطورات السياسية والأيدلوجية فبرزت دراسات تمتّ بصلة إلى المدة الوسيطة لكنها تخدم الأهداف الجديدة في الوقت نفسه. وبالإمكان تشخيص إتجاهات الدراسات الإستشراقية خلال مدة الحرب وما بعدها بما يأتي:-

١ ـ تناقص اهتمام المدارس الإستشراقية بالدراسات اللغوية إلى درجة ملحوظة، ولكن الأمر في ألمانيا كان مختلفا إذ ظهر عدد من الدراسات المتعلقة باللغة العربية،

---

(١) ن.م. ص ٧٣.

ويقف المستشرق المشهور كارل بروكلمان على رأس القائمة. فصارت كتاباته مصدرا موثوقاً يعتمد عليها إذ كتب دراسة بشأن علمي النحو والصرف في العبرية، والآرامية، وعن قواعد اللغة العربية، وألّف حول المفصّل في علم النحو والصرف المقارن للغات السامية، ودرس ترتيب الهجائية العربية. وله بالإضافة إلى هذه المساهمات اللغوية عدّة دراسات وتحقيقات عن الحياة الأدبية العربية. فترجم بعض الكتب الأدبية إلى اللغة الألمانية (١٢١). وهناك أيضا المستشرق كريمر Kreamer وهو أستاذ اللغة العربية وله معجم اللسان العربي الفصيح، ودراسات في علم اللغة العربية وله المعاجم العربية القديمة. وتخصص المستشرق سبتالير Spitaler في الدراسات السامية وألّف فيها كتاباً كما أنه ألّف في اللغة العربية[1]. و ظهرمن المستشرقين السوفيت نفر من المستشرقين الذين اهتموا أيضاً بالدراسات اللغوية ومن بينهم يوخمالوف Youchmalov الذي كتب عن مطابقة الضّاد العربية بالعين الآرامية، ودرس قواعد اللغة العربية، وله أيضاً قواعد اللغة العربية من مخارج حروفها[2] حتى تمامها.

٢ ـ مما تقدّم نلحظ أن عددا من المدارس الإستشراقية قد حوّلت من اهتماماتها تجاه دراسة التأريخ الإسلامي الحديث والمعاصر وهذا لا يعني اختفاء الاهتمام بالتراث الإسلامي والتاريخ الإسلامي خلال المدة الوسيطة. إذ إن المدارس الإستشراقية ظلّت مهتمة بالموضوعات التراثية، ففي هذا الصدد لابد من الإشارة إلى انكماش فعالية الإستشراق الهولندي خلال هذه المدة بينما كان يتمتع بدور الريادة عندما كانت هولندا من القوى السياسية الكبيرة المتصارعة مع القوى الأخرى لفرض هيمنتها. ومن أبرز ما قدّمته هذه المدرسة من المستشرقن المستشرق كرامرز kramers الذي وجّه اهتماما ملحوظاً نحو موضوع الجغرافية الإسلامية والجغرافيين المسلمين[3].

وبخلاف هولندا فقد بقيت ألمانيا محافظة على نشاطها واهتمامها بالشرق خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها، فانتج كارل بروكلمان دراسات عديدة عن موضوعات تراثية متعددة منها:- العلاقة بين كتاب الكامل للمبرّد والطبري وكتاب

---

(١) العقيقي ج٢ ص٧٧٨-٧٨٣.

(٢) ن.م. ج٢ ص٧٨٧.

(٣) ن.م. ج٢ ص٩٤٨.

((الوفا في فضائل المصطفى)) لابن الجوزي، وعن تاريخ الآداب العربية، وعن تاريخ الإسلام، وله تاريخ الشعوب الإسلامية وعددا آخر من البحوث والدراسات في دائرة المعارف الإسلامية. ومن المستشرقين الألمان الآخرين جريم Grimme الذي كتب كتاباً عن الرسول الكريم، وترجم القرآن الكريم إلى الألمانية، وهلموت رتر Ritter الذي كتب عن ابن الجوزي وعن الحسن البصري، وعن السهروردي[١].

وفي فرنسا لابد من الإشارة إلى كتابات المستشرق كلود كاهين Cl.Cahen عن المغول والصليبيين وعدد من التواريخ المحلية ككتاب العظيمي وتاريخ ابن شداد. وهناك أيضاً موريس كنارد Ganard الذي كتب عن الحمدانيين، وعن هجمات العرب على القسطنطينية، وعن العرب والروم. والمستشرق المشهور الآخر شارل يلّا Ch. Pellat الذي نشر عدداً من رسائل الجاحظ كالتبصر بالتجارة، والتربيع والتدوير، والبخلاء[٢]، وكتب كتاباً عن الجاحظ ومحيطه في البصرة وبغداد وسامراء ولا شكّ القول بأنه متخصص بدراساته عن الجاحظ وما خلّفه من تراث غنيّ. ومن بريطانيا نشير إلى ما أنتجه الفريد غليوم Guillaume من دراسات عن الحديث النبوي الشريف وسيرة النبي الكريم؛ والمستشرق الكبير السير هاملتون جب Gibb الذي عرف بثقافته الواسعة وكتاباته العديدة الشاملة لموضوعات تراثية وتاريخية كثيرة فلقد كتب عن فتوح العرب في آسيا الوسطى وهي الأطروحة التي نال بها الدرجة العلمية، وكتب عن تاريخ دمشق لابن القلانسي، وحقّق رحلة ابن بطوطة في آسيا وأفريقيا، وله دراسة موسومة بملاحظات عن مراجع الحروب الصليبية، وله أيضاً المصادر العربية لسيرة صلاح الدين الأيوبي، وله أيضاً الضرائب التي قرّرها الخليفة عمر بن عبد العزيز، مع العلم أن البروفسور جب قد استقر في الولايات المتحدة الأمريكية في جامعة هارفرد، وقد أسهم بصورة فعّالة في تنشيط الراسات الإسلامية فيها. وهناك أيضاً برنارد لويس B.Lewis الذي كتب عن العرب في التاريخ، وترجم نصوصاً تاريخية من مخطوطات وكتب إسلامية قديمة، وله مصادر التاريخ الإقتصادي للشرق، وكتب عن العباسيين والفاطميين وله عدّة مقالات ودراسات في دائرة المعارف الإسلامية الجديدة ومجلات عالمية أخرى. وكتب الأستاذ مونتغمري وات Watt عدّة مؤلفات عن الرسول الكريم أمثال محمد في مكة ومحمد في المدينة وله أيضاً في علم الكلام

---

(١) فقد حقّق كتاب صورة الأرض لابن حوقل، وأعاد نشر المسالك والممالك لابن حوقل.

(2) Salibi, Op. Cit. P. 338.

ودراسة عن المعتزلة فيكتابه (الحياة الفكرية في الإسلام[١]. ومن أبرز ما أظهره الإستشراق السوفيتي فيكتور بليايف Beliayev الذي ألّف عن ابن خلدون، وعن أبي بكر الصولي، وله كتاب تاريخ الخلافة العباسية للصولي[٢]، وله دراسة قيّمة عن (العرب والإسلام والحضارة الإسلامية)

٣- أخذت المدارس الإستشراقية بصورة عامة تتجه ـ في مجال تحقيق ونشر المخطوطات أو ترجمتها إلى لغات أجنبية مختلفة ـ نحو التركيز ـ بشكل أكبر من المرحلة السابقة ـ على تخصّص معيّن. فالمستشرق شتروسمان Shtrsmann من المانيا تخصّص بنشرالمخطوطات الزيدية، بينما ركّز المستشرق هورتين Horten على الرسائل والمخطوطات الفلسفية فنشر (نصوص الحكم) للفارابي وترجم (الشفاء)، و(ما وراء الطبيعة) لابن رشد. وحقّق هلموت رتر H.Ritter (مقالات الإسلاميين) للأشعري، و(مختلف الحديث) لابن قتيبة، (ومشكل القرآن) لابن قتيبة، و(أصلاح الغلط في غريب الحديث) للقاسم بن سلام.. ونشر وحقق المستشرق الألماني المعروف بتخصصه عن الفقه الإسلامي وهو شاخت Schacht بعض الرسائل المتعلقة بالفقه والشريعة الإسلامي ودرس البعض الآخر من أمثال: كتاب (الحيّل والمخارج) للخصّاف، (والحيل في الفقه) للقزويني، (والمخارج والحيل) للشيباني، وكتاب (الجهاد والجزية وأحكام المحاربين من كتاب اختلاف الفقهاء[٣] لابن جرير الطبري.

وتخصص أكثر المستشرقين الفرنسيين بتحقيق أو دراسة أو ترجمة المخطوطات المتعلقة بسوريا ومصر وشمال أفريقيا، فقد أنتج الإستشراق الفرنسي مستشرقين مشهورين أمثال ماسنيون L. Massignon الذي نشر عدداً من المخطوطات عن الحلّاج والتصوف ودراسات عن المدن الإسلامية كالكوفة والبصرة، وله دراسات عن شخصيات إدارية شيعية في الإدارة العباسي. وترجم سوفاجية Sauvaget نصوصاً من

(١) وقد ترجّم كتاب شارل بلّا المشهور (الجاحظ محيطه في البصرة وبغداد وسامراء) إلى العربية، ينظر العقيقي ج١ ص٣٠٣، ٣٢٦.

(٢) وقد ترجّمت عدة كتب ومقالات من مؤلفات جب ولويس ووات إلى اللغة العربية وعن هذه المؤلفات ينظر العقيقي ج٢ ص٥٥١، ٥٦١، ٥٤٣.

(٣) له كتاب (العرب والإسلام والحضارة العربية) ترجم إلى الإنجليزية والعربية، وله بحث عن تاريخ العباسيين للصولي قدّمه إلى مؤتمر المستشرقين الدولي عام ١٩٥١.

كتاب الدرر المختارة لابن الشحنة وحقّق بغية الطلب لابن العديم، في الوقت الذي نشر شارل بلّا في دراساته عن رسائل الجاحظ أو المنسوبة إلى الجاحظ.

وفي بريطانيا تركزّت تحقيقات نيكلسون Nicholson على الرسائل والمخطوطات الصوفية فنشر مختارات من ديوان جلال الدين الرومي، وله (ترجمان الأشواق) لابن عربي، وترجم (كشف المحجوب) للهجوري. وتابع المستشرق البريطاني آربري Arberry مسلك أستاذه نيكلسون[1]، فدرس ونشر عدداً من المخطوطات والرسائل المتعلقة بالتصوف، فضلاً عن دراساته العديدة حول هذا الموضوع.

٤- لقد أشرنا في مرّات عديدة إلى اهتمام الدراسات الإستشراقية ومنذ مدة تاريخية مبكرة بميدان الفرق الإسلامية والمذاهب الإسلامية، لكن الملاحظ أن هذا الاهتمام قد تزايد كميّاً ونوعياً خلال مدة الحرب العالمية الثانية وما بعدها. وهو أمر مهم جداً لا شك في أنه يرتبط ارتباطاً ملحوظاً بالتطوّرات السياسية والفكرية وانتشار الوعي القومي والوطني في العالم الإسلامي كردٍّ فعل للسيطرة الأجنبية والإستعمار. ولعله من الممكن القول بأن أكثر المدارس الإستشراقية قد أولّت اهتماما واضحاً في هذه الموضوعات التراثية، وذلك لأن إثارة هذه المسألة أو بالأحرى تأجيجها تتضمّن أهمية كبيرة في نظر المستعمرين. فتخصّص شتروسمان Strothmann من ألمانيا بالزيدية والاسماعيلية وكتب عدّة كتابات عن هاتين الفرقتين، كما أنه درس وحقّق ونشر عدداً من المخطوطات الإسلامية المتعلقة بهما وبغيرهما من الفرق الإسلامية. وألّف المستشرق بروكلمان كتاباً عن الفرق الإسلامية، كما ألف فان دفّلين Van Diffelen من هولندا كتاباً عن عقيدة الوهابيين، بينما كتب كريمر Kremer وفان نيوفانهوجيس Nieuwenhujgze وزويتملدر Zoetmulder عن التصوف في جاوه[2] وسومطرة. واشتهر الإستشراق الألماني المعاصر بمستشرقين أحتّلا مكانة بارزة في دراسة الاسماعيلية والفاطميين والشيعة وهما البروفسور هالم هاينز H.Heinz والبروفسور ولفريد مادلونك .W.Madelung وكانت مدرسة الإستشراق البريطانية من أبرز المدارس الإستشراقية في هذا الإتجاه إذ تناولت دراسات عدد غير قليل من المستشرقين البريطانيين الفرق الإسلامية والتركيز على بعضها دون البعض الآخر فكان

---

(١) العقيقي ج٢ ص٧٨٩، ٧٩٦، ٨٠٣.

(٢) آربري: المستشرقون البريطانيون، ص ٢٥، العقيقي ج٢ ص٥٢٥، ٥٥٧.

شتيرن Stern مهتماً بتاريخ القرامطة والاسماعيلية والفاطميين، فكتب عدداً من المقالات والبحوث ونشر عدداً من الرسائل والمخطوطات تتعلق بهذه الفرق. كما أن المستشرق برنارد لويس هو الآخر قد اهتم بفرقة الاسماعيلية كما أنه ألّف فيها عدداً من الدراسات والبحوث، وكتب كتاباً عن الحشاشين The Assassins[1]. بينما توجّه اهتمام نيكلسون وآربري اللذين المذكورين آنفا إلى الصوفية والتصوّف، وكتاباتهما ذائعة الصيت في هذا المجال. وأثارت الصوفية نفراً من المستشرقين الفرنسيين ومن أبرزهم الأستاذ ماسينيون الذي تأثر كثيراً بالتصوف الإسلامي وألّف عدداً من المؤلفات عن المتصوف الحلّاج، ومن المستشرقين الفرنسيين اللامعين هنري كوربان Corbin الذي تميّز بإنتاجه الثرّ عن التصوف والاسماعيلية. وفي الوقت نفسه فالملاحظ على الدراسات الإستشراقية الفرنسية أنها ركّزت على الجانب العنصري في شمال أفريقيا فأنتجت عدّة دراسات عن البربر. وفي أمريكا لابد من الإشارة إلى رنتز Rentz ودراسته عن أصول[2] الحركة الوهابية، فضلا عن توافر العديد من المستشرقين الأمريكيين المحدثين الذين عنوّا عناية خاصة في حقل التشيّع الإمامي الإثني عشري سواء في التأليف أو في تحقيق الكتب الجامعة حول الشيعة والتشيّع. كما أنتج الإستشراق السوفيتي بعض المستشرقين المهتمين في هذه الموضوعات أمثال جوردليفسكي Gordlevsky الذي كتب عن النقشبندية، وبرتلس Bertels الذي ألّف عن التصوف والصوفية. ويعدّ إيفانوف W.Ivanow من أشهر المستشرقين المتخصّصين بدراسة الاسماعيلية إذ إنه بالإضافة إلى دراساته العديدة عن الاسماعيلية والعقيدة الاسماعيلية وعن الفاطميين، فقد نشر وحقّق عدداً من الرسائل الاسماعيلية[3] وصار مصدراً موثوقاً يعتمد عليه في هذا الموضوع في المدارس الإستشراقية الغربية وأخضعت آراؤه للمناقشة والمحاججة.

٥ـ وشهدت الدراسات الإستشراقية في هذه المدة أيضاً تركيزاً أكثر كثافة من المدة السابقة بشأن موضوع اليهود وعلاقتهم بالعرب ونشاطاتهم الإقتصادية والإجتماعية

---

(١) العقيقي ج٢ص ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٥.

(٢) وقد ترجّم (الحشاشين) إلى اللغة العربية الدكتور سهيل زكار، وله كتاب أصول الدعوة الأسماعيلية ترجم إلى العربية أيضاً، وكتاب العرب في التاريخ وبحث عن الفاطميين والعباسيين، والأصناف الإسلامية وغير ذلك كثير.

(٣) العقيقي ج٣ ص١٠٢٢.

والفكرية، ومن بين المستشرقين الألمان الذين كتبوا في هذا المجال المستشرق جريم Grimme فقد ألّف في موضوع الإسلام واليهودية[١]. وتناول المستشرق البريطاني الفريد غليوم إثر اليهودية في الإسلام، وله اليهود والعرب[٢]، وكتب سرجنت Serjeant بحثاً عن يهود المدينة، وله بحث عنوثيقة المدينة التي توصّل إليها الرسول الكريم لتنظيم العلاقة بينه وبين اليهود والمنافقين في المدينة[٣]. وساهم الإستشراق الامريكي مساهمة أكثر فاعلية من المدارس الأخرى في هذا المضمار إذ توجّهت دراسات عدد من المستشرقين نحو دراسة وكشف وثائق يهودية ترجع أصولها التاريخية إلى العصور الإسلامية الوسطى تلك التي تعرف بوثائق الجنيزا Geniza. وكشف هؤلاء العلماء من خلال هذه الوثائق عن صور حضارية مختلفة من نشاطات اليهود الإقتصادية والإجتماعية ومنهم فيشل W.J.Fischel الذي كتب عن (أصل المصارف في العصر الوسيط)، وألّف كتاباً حول (تأثير اليهود في الحياة الإقتصادية والسياسية في الإسلام خلال العصر الوسيط) وله دراسة عن (اليهود في منطقة الخليج خلال العصور الإسلامية الوسيطة)، وله اليهود في كردستان، و(اليهود في خراسان) و(إذربيجان[٤] في التاريخ اليهودي)، أما المستشرق الآخر اليهودي كويتاين S.D.Goitein فإنه قد ساهم بعدد كثير من المقالات والبحوث والكتب التي تتعلق باليهود معتمداً بالدرجة الأولى على وثائق الجنيزا، فألّف كتاباً عن العلاقات بين العرب واليهود عبر العصور، وله كتاب بثلاثة أجزاء عنوانه مجتمع البحر المتوسط، الجزء الأول منه يتناول الأسس الإقتصادية، والثاني والثالث حول الموضوعات الإجتماعية والحرفية والتجارية والمهنية، كما كتب بحثاً عنوانه (نصوص عن المصارف ترجع إلى القرن الحادي عشر) يركّز فيها على نشاط اليهود، وله (الشركات التجارية والعائلية اليهودية في بلدان العالم الإسلامي خلال العصور الوسطى)، وله وثائق من الجينزا القاهرية عن التاريخ الإجتماعي للبحر المتوسط،

---

(١) ن.م ج٢ ص٩٠٧ ومن أعماله (مرشد للأدب الاسماعيلي) (وتأليف لناصر الدين الطوسي)، وملاحظات على كتاب (أمّ الكتاب) وبحوث عن الإسماعيلية في دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) العقيقي ج٢ ص٧٦٠.

(٣) ن.م. ج٢ ص٥٤٣.

(4) R.B. Serjeant: "the Sunnah Jami 'ah, Pacts with Yathrib Jews and the translation Yathrib: analysis and translation of the documents comprised in the so called Constitution of Medina" in BSOAS (1978)pp.7-42.

وكذلك تجارة البحر المتوسط خلال القرن الحادي عشر وغيرها من الدراسات الجادّة[1]. وهناك أيضاً المستشرق جل M.Gill الذي كتب عن دستور المدينة والوثيقة التي وضعها الرسول لتوضيح العلاقة بين المسلمين واليهود، وله أيضاً (وثائق عن ترميم بيوت يهودية في الفسطاط[2] في المدة الإسلامية الوسيطة). فضلاً عن ذلك كلّه فإن عدداً من المستشرقين اليهود أخذوا يؤلفون المؤلفات الخاصة عن اليهود ويجمعون وينظمون وينشرون الوثائق المتعلقة بنشاطاتهم وأحوالهم الإجتماعية والثقافية في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي في العصر الوسيط، فهناك تأليف شكد S.Shaked حول (ببلوغرافيا لوثائق الجنيزا)[3] وكتاب مان Mann عن (اليهود في مصر وفلسطين خلال المدة الفاطمية)، ومرغوليس Margolis في كتابه (تاريخ اليهود)[4]، وبارون S.W. Baron في كتابه (التاريخ الإجتماعي والديني لليهود) في عشرة أجزاء[5]. هذه النشاطات دون شكّ ترتبط ارتباطاً مباشراً بتوسّع المخطط الصهيوني الإستعماري بعد أن سلب الصهاينة بالتعاون مع بريطانيا وأمريكا جزءاً من الوطن العربي.

٦ـ في الوقت الذي تزايدت فيه اهتمامات المستشرقين بالفرق والمذاهب الإسلامية في المدة التي أعقبت الحرب الثانية، نلاحظ تزايداً متشابهاً في العناية بدراسة الإسلام المعاصر. وبالإمكان القول إن هذا الإتجاه يعد سمة بارزة في أغلب دراسات المدارس الإستشراقية الأوربية والأمريكية. والموضوعان، الفرق الإسلامية والإسلام المعاصر، يكمّل أحدهما الآخر فيما يتعلق بالتطوّرات السياسية العالمية ونهوض

---

(١) العقيقي ج٣ ص١٠١٧، ينظر عن الجنيزا دائرة المعارف الإسلامية (طبعة جديدة) مقالة Geniza وقد نشر كتاباً عن (دور اليهود في الحياة السياسية والأقتصادية في التاريخ الإسلامي الوسيط) (لندن ١٩٣٧)، وكتاباً عن (اليهود في الخليج العربي) (نيويورك ١٩٥٠).

(٢) وقد نشر كتاباً عن (العرب اليهود) (نيويورك١٩٦٤)، وكتاباً عن (المؤسسات الإسلامية) طبع في ليون ١٩٦٦، (ومجتمع البحر المتوسط) وطبع في كاليفورنيا ١٩٦٧.

(3) M.Gil: The Constitution of Madina: a reconsideration" in BSOAS /1974; idem.

وله أيضاً

"Maintenance, Building Operations and in the houses of the Qodesh in Fustat" in JESHO (1971) Pp. 136-95.

(4) Shaked: A tentative bibliography of Genaza documents. Paris 1964.

(5) J.Mann: The Jews in Eygpt and in Palestine under the Fatimid Caliphs (Oxford 1920).

حركة التحرر الوطني والقومي والنهوض الإسلامي في المنطقة. والمهم أن هولندا التي أفل نجمها السياسي وضعف نشاطها في حقل الدراسات الإستشراقية قد أنتجت عدداً غير قليل من الدراسات التي تؤكد هذا الإتجاه، علماً بأن اهتمامات مستشرقيها قد انحصرت في منطقة جغرافية لها علاقة تاريخية ترجع إلى بداية تغلغلها واستعمارها لتلك المنطقة بمنطقة نفوذها السياسي أي منطقة الهند وجنوبي شرقي آسيا، إذ استمر إلى ما بعد الحرب الثانية. فكتب كريمر Kraemer عن الإسلام في الهند اليوم، وبشأن مجموعة صوفية في جاوة، ومطالب الإسلام الجديدة. وألّف زويتملدر Zoetmulder عن الصوفية الإسلامية في سومطرة، وكتب جوينبول Juynboll عن الإسلام في جاوة، وبكّر Bakker عن حضارة الإسلام في جاوه، وكتب فان دير ميولين Van Der Meulen حول الإسلام وأندونيسيا، وكتب رونكل Ronkel عن الإسلام في سومطرة، وله دراسة عن اعتناق اليهود والنصارى الإسلام في مالي[1]. ومن بريطانيا يمكن الإشارة إلى الكتابات العديدة التي كتبها المستشرق المشهور جب Gibb أمثال دراسته (ماهو الإسلام)، و(الإتجاهات الحديثة في الإسلام)، (والديانة المحمدية)، (والتفكير الديني في الإسلام)، والملاحظ أنه أنجز غالبية هذه الأعمال حينما انتقل للعمل في أمريكا. وتؤدي مدرسة الإستشراق الأمريكية دوراً بارزاً في هذا المجال إذ إنها بالإضافة إلى ما ظهر فيها من دراسات عن الإسلام فقد عقدت مؤسساتها وجمعياتها العلمية الندوات والمؤتمرات حول هذا الميدان. فعقدت أكثر من ندوة ومؤتمر عن الإسلام منذ خمسينيات هذا القرن نظير ندوة عقدت في كاليفورنيا في صيف ١٩٧٨ بشأن مجتمع البحر المتوسط، وعقدت خلال شهر حزيران من سنة ١٩٧٩. وقبل هاتين الندوتين عقدت ندوة في أواخر الستينيات عن مدن الشرق الأوسط. ومع أن أوراق هذه الندوة قدانقسمت على ثلاث حقب تأريخية قديمة ووسيطة وحديثة فإن أغلب التركيز كان على وضع المدينة العربية الحديثة[٢]. فضلاً عن ذلك هناك دراسات عن التاريخ الإسلامي الحديث والمعاصر أخذت تحظى باهتمام واسع من قبل الجامعات الأمريكية في كاليفورنيا وشيكاغو وواشطن ونيويورك ونيوجرسي فقد تأسس في جامعة جورج تاون مثلاً مركزا للدراسات العربية والإسلامية المعاصرة يتضمّن عدّة مقرّرات تتناول القضايا التراثية الإسلامية خلال الفترات الوسيطة

(1) S.W.Baron: A Social and religious history of the Jews (New York 1957).

(٢) العقيقي ج٢ ص٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٦.

والحديثة. ويوجد في واشنطن معهد لدراسات الشرق الأوسط، وهناك معهد آخر يضمّ عدداً من المتخصصين بشؤون الشرق الأوسط في نيوجرسي، ومن أبرز المستشرقين الأمريكان جوستاف فون غرونبارم Van Grunebaum الألماني الأصل الذي كان يعمل في جامعة هارفرد وكتب عدّة مساهمات عن الإسلام عن العصور الوسطى، وله حركة الإصلاح في الإسلام، وله كتاب بعنوان المخمدية أي المسلمون، وكتب عن الإسلام والثقافة اليونانية والإتجاهات الإسلامية، وله بحث عن بنية المدينة الإسلامية[١]، وله المدينة الإسلامية والمدينة الهيلينية. ولقد أثرت آراؤه في الكتابات الأمريكية الإستشراقية اللاحقة وعلى الفرد الأمريكي تأثيراً غير قليل. وبصورة مختصرة فإنه بالإمكان القول بأن غرونباوم يشدّد على تأثير الحضارة اليونانية على الحضارة العربية الإسلامية، وهو يعدّ الأخيرة أحد الأشكال الإشتقاقية للحضارة الهيلينية. وتظهر آراؤه هذه في كتابه عن الإسلام في العصور الوسطى وبحوثه عن المدينة الإسلامية. وهناك أيضاً رنتز Rentz الذي ألّف في أصول الحركة الوهابية من وجهة نظر الدين الإسلامي، وبحث عن المملكة العربية السعودية الوطن الروحي للعالم الإسلامي. وهناك المستشرق السياسي Ph.W.Ireland الذي كتب عن الإسلام في العالم الحديث. ولنكولن Lincoln في كتابه عن المسلمين السود في أمريكا، وصموئيل زويمر Zewemer الذي ألّف عن المسلمين اليوم، وله الإسلام في العالم، وكتب عن الإسلام في جنوب أمريكا، وله الإسلام في الهند، وله الإسلام في أفريقيا، وله الإسلام في جنوب أوربا، وكتب عن الإسلام في مدغشقر، وله الإسلام في الصحراء)[٢].

وأنتجت مدرسة الإستشراق الفرنسية عدداً من الدراسات عن قضايا إسلامية إجتماعية واقتصادية حديثة ومعاصرة فكتب لوبينيا Loubignia حول تقسيم التركة في الإسلام، وألف بولياك Poliak عن الإقطاع في الإسلام، ودرس مكسيم رودنسون Rodenson الإسلام والإشتراكية، وكتب جاك بيرك أستاذ التاريخ الإجتماعي

---

(١) وقد جمعت أوراق هذه الندوة وطبعت من قبل الأستاذ Lapidus تحت عنوان (Middle EasternCities) في سنة ١٩٦٩.

(٢) بيتر جران: ص ٧٥، العقيقي ج٣ ص ١٠٢٠، ينظر بحث

"The Structure of the Moslim Town" in Islam (London 1961) pp. 145-7.: وله أيضاً

Idem "The Muslim Town and the Hellenistic Town" in Seientia (1955).

للإسلام المعاصر في كولج دي[1] فرانس عن الإسلام من الأمس إلى الغد.

٧- إستمر اهتمام المدارس الإستشراقية بالتراث العلمي في الحضارة الإسلامية وبقيت ألمانيا تحتل المكانة البارزة في هذا الإتجاه فبرز من مستشرقيها مثلاً بول كراوز P.Kraws الذي كتب عن جابر بن حيان ونظرياته العلمية، وله دراسة عن الطب الروحاني على الرغم من شهرته أيضاً بكتاباته المتعددة عن الفلسفة الإسلامية. وهناك أيضاً ماكس مايرهوف M.Meyerhof الذي نشر وحقّق كتاب (الصيدنة) للبيروني، (وشرح أسماء العقار) لأبي عمران موسى، ورسالة التشريح لحنين بن أسحق، والمرشد في الكحل للغافقي، وعشر مقالات في العين لحنين بن أسحق، والملاحظات السريرية للرازي وغيرها من البحوث والدراسات والتحقيقات. وهناك روسكا Ruska الذي ترجم رسالة الأحجار من كتاب عجائب المخلوقات لزكريا القزويني، ورسالة الأمام جعفر الصادق في علم الصناعة والحجر الكريم، وحقّق الأكسير لابن سينا، وكتب عدّة مساهمات عن الكيمياء الإسلامية والرياضيات لعلماء مسلمين. وهناك أيضاً (آرديجن R.Degen) الذي نشر وحقّق رسالة في الأغذية لحنين بن اسحق. وزيمرمان Zimmermann الذي درس رسالة عنوانها دستور المنّجمين، وبول كونيتزش Kunitzsch[2] الذي كتب عن العالم الإسلامي أحمد بن محمد نجم الدين المعروف بابن الصلاح وحقّق كتاب المجسطي. ومن بريطانيا نودّ الإشارة إلى الدكتورة نانسي كالاجاهر N.Gallaghe وما كتبته عن الطب[3] الإسلامي، ونشرت وحققت أيضاً رسالة في الكوليرا. وهناك دونالد هل D.Hill المهندس الذي تخصص بالميكانيكيا الإسلامية وألّف عدداً من الكتب والدراسات في هذا المجال أمثال كتاب في التعريف عن بعض المشاريع الميكانيكية الإسلامية، والتكنولوجيا الميكانيكية في الحضارة الإسلامية، والساعة المائية، وكتب عن الجزري الميكانيكي المسلم، والميكانيكيا الإسلامية[4] في المدة الوسيطة، وله دراسة عن بني موسى وهم علماء

---

(١) العقيق ج٣ ص١٠٠٥، ١٠١٨، ١٠٢٤.

(٢) ن.م ج١ ص٢٥٤، ٣١٥.

(٣) ن.م ج٢ ص٧٦٧، ٧٧٦.

(4) N.Gallaghar: " Arabic Medicine on the Eve of European Expansion.

ورقة قدّمت إلى الندوة العالمية الأولى عن تاريخ العلوم عند العرب التي عقدت في حلب نيسان ١٩٧٦.

الميكانيكيا الإسلامية.

ومن أمريكا نشير إلى الدكتور سامي حمارنة العربي الأصل وكانت اهتماماته مكثّفة في مجال الطب العربي، والدكتور ليمي رتشارد Richard الذي كتب عن أحمد بن يوسف المنّجم، وجون موردوج Murdoch الذي كتب عن الرياضيات العربية، وجورج صليبه G.Saliba[(١)] المتخصص في علم الفلك عند المسلمين.

٨- إستمر إلى حدّ ما تأثير التبشير في بعض الدراسات الإستشراقية، إذ كان نصيب الرهبان الدومنيكان بارزاً، فالأب بيريكويل Bearecueil الفرنسي الذي نشر وحقّق عدداً من الرسائل عن التصوف، وكتب الأب جاك جوميه J.Jomier كتاباً حول الإتجاه الحديث في تفسير القرآن في مصر، وله التعليم في المدرسة القرآنية، ودراسة نصيب القرآن في الحياة اليومية بمصر، وله نصارى ومسلمون[(٢)].

وهناك أيضاً المبشر الأمريكي الذي أتينا على ذكره عدّة مرات صموئيل زويمر Zewemer وكان مبشراً نشيطاً متعصّباً كتب عن العلاقة بين المسيحية والإسلام، وله يسوع في كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، وألّف عن بلاد العرب مهذ الإسلام، وله الإسلام في العالم، وله أوائل المسلمين في الصين، وله الإسلام في أفريقيا وغير ذلك كثير[(٣)].

لقد ظل دور المستشرق السياسي يتمثل ببعض مستشرقي مدة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ففي أمريكا مثلاً أخذت تظهر التأثيرات الصهيونية على كتابات عدّد من المستشرقين، فكان آيرلند Ireland مساعدا لمدير مكتب الشرق الأوسط والشؤون الأفريقية وصار بعد ذلك في السفارة الأمريكية بالقاهرة وبغداد ثم صار في وزارة الخارجية[(٤)]. وظهر في المانيا عدد من الخبراء السياسيين والمؤرخين المهتمين

---

(1) Donald Hill: " Medieval Arabic Mechanical Technology"

ورقة قدّمت إلى الندوة العالمية الأولى عن تاريخ العلوم عند العرب.

(2) G.Saliba: "Computational Techniques in Late Medival Islamic Astonomical Tables"

ورقة قدّمت إلى الندوة العالمية عن تاريخ العلوم عند العرب.

(٣) العقيقي: ج٣ ص١٠٥٤.

(٤) ن.م ج٣ ص١٠٠٥.

بالشرق الأوسط والدراسات الشرقية.

ونخلص الى القول بأن ما تمّ تتّبعه من مراحل تاريخية تطوّرية مرّت بها الدراسات الإستشراقية بخصوص التاريخ الإسلامي الوسيط يشير بوضوح إلى ثبوت الارتباط القوي لتلك التطوّرات والإتجاهات بالمصالح الأوربية والأمريكية في العالم الإسلامي بصورة عامة؛ وهذا الإستنتاج لا يتعارض مع ما توصّل إليه بعض الكتّاب العرب المحدثين من تصنيف المستشرقين بالنسبة إلى مواقفهم وتفسيراتهم لقضايانا المعاصرة ولتاريخنا وتراثنا الإسلامي الوسيط والحديث والمعاصر، بقولهم إن هناك مستشرقين معادين وآخرين مؤيدين. فكان جريم، وبريدو، ولامانس، وجولدتسيهر اليهودي الهنغاري وصموئيل زويمر ممن يمثل الصنف الأول، بينما وضع توماس آرنولد وشاخت ومونتغمري وات وتوينبي وغيرهم إلى جانب الصنف الثاني. أقول ليس هناك من تعارض فيما قدّمناه لأنه حتى أولئك الذين نصفهم بأنهم منصفون في تناولهم تاريخنا وحضارتنا هم يمثّلون أيضاً في بعض دراساتهم إتجاهاً سياسياً. فيذكر بيتر جران أن العلاقات العربية الأمريكية قبل الحرب العالمية الثانية كانت بوجه عام أفضل من العلاقات بين العرب والبريطانيين والفرنسيين، وهذه العلاقات الطيبة قد برزت في الدراسات الأكاديمية الإستشراقية فلم تصدر في الولايات المتحدة مثلاً دراسات أكاديمية معادية للعالم العربي والإسلامي أو تنطوي على كراهية للتراث الإسلامي. بينما تعد كتابات لامانس الفرنسي وفي المدة نفسها معادية للتاريخ الإسلامي الوسيط[1]. كذلك كانت كتابات عدد من المستشرقين الإنجليز عن الجزيرة العربية والعراق.

---

(١) ن.م ج٣ ص١٠١٨.

الباب الثالث

المستشرقون والسيرة النبوية

الفصل الخامس: تطور الدراسات الإستشراقية حول سيرة رسول الله.

الفصل السادس: المستشرقون والسيرة النبوية الشريفة.

الفصل السابع: أوجه من التناقض في آراء المستشرقين القدامى والمحدثين بشأن السيرة النبوية والإسلام

الفصل الثامن: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم.

الفصل الخامس

تطور الدراسات الإستشراقية حول حياة رسول الله

تناولنا في الصفحات السابقة عددا من الاهتمامات الرئيسة التي توجّهت اليها مساهمات المستشرقين، وبيّنا خلال مراحل تاريخية مختلفة الإتجاهات البارزة لكل مدرسة من المدارس الإستشراقية فيما يتعلق بالتراث العربي الإسلامي الوسيط. وبقي علينا التعرف على تطوّر الأفكار والتفسيرات والرؤى الإستشراقية في واحد من الموضوعات المهمة جداً في التاريخ الإسلامي وفي تاريخ البطولات الإسلامية الا وهو حياة الرسول الكريم وشخصيته ودعوته وسيرته وأخلاقه وشمائله؛ ويرجع السبب الرئيس الذي حدا بنا على اختيار هذا الموضوع، من بين الموضوعات الكثيرة التي أثارت اهتمامات المستشرقين، هو أنه يعدّ من أبرز الموضوعات التي تكثّفت حولها الدراسات وانشدّت إليها أقلام المستشرقين من مؤرخين وأدباء وفلاسفة. والواقع لعلنا لا نغالي القول بأنه من النادر أن نقرأ مساهمة أي مستشرق عن التاريخ الإسلامي ولم يتناول حياة الرسول وشخصيته وسيرته أو الدعوة الإسلامية في سنيها الأولى سواء أكان ذلك عن طريق تأليف كتب مستقلة عنه أم في تخصيص فصول كاملة من دراسات ومؤلفات عامّة عن التاريخ الإسلامي هذا من جهة. أما من الجهة الأخرى فالقصد من وراء ذلك توضيح الدوافع التي دفعت الغربيين إلى التوجه في البحث عن هذا الموضوع وعن الاهتمام به؛ وكذلك تشخيص التخرصّات الإستشراقية والتفسيرات المضادة للدعوة الإسلامية فضلا عن ابراز التطورات التي طرأت على أفكار المستشرقين وكتاباتهم وتفسيراتهم لهذا الميدان. تلك التحولات والتطورات التي جاءت هي الأخرى مرتبطة وموافقة للتحولات السياسية لوجهات نظر الساسة الغربيين ومصالحهم تجاه العالم الإسلامي وسياسات العالم مع الشرق.

هنا أيضاً يمكننا القول بأن دراسات المستشرقين عن حياة الرسول الكريم هي الأخرى قد مرّت بعدد من المراحل التاريخية، وقد تميّزت كلّ مرحلة من هذه المراحل بظهور قدر ما من الدراسات الإستشراقية تحمل إلى حدّ ما مزايا وسمات واضحة وربما قواسم مشتركة.

المرحلة الأولى:

وتغطّي الحدود الزمنية لهذه المرحلة مدة العصور الكنسية والأوربية الوسطى. حقاً إنه من الصعب عد الكتابات التي أفرزتها هذه المرحلة ولاسيما المدة الكنسية ضمن الدراسات الإستشراقية الحديثة المتخصّصة، وذلك لأنها مساهمات وكتابات قد افتقرت إلى منهج علمي وابتعدت كثيرا عن الموضوعية. لكنها - في الوقت نفسه - تمثّل في حقيقتها البدايات الأولى لطبيعة التطوّر الأوربي وفهمه للتاريخ الإسلامي الوسيط بصورة عامة والدعوة الإسلامية وشخصية الرسول الكريم بشكل خاص، فالعقلية هي نفسها تمثّل العقلية الغربية. كما أنها وعلى الرغم من افتقارها إلى الموضوعية والعلمية، وعلى الرغم من قصورها في الإستناد الى المؤلفات الإسلامية الأصلية، كانت بمثابة الأسّس التي ارتكّزت عليها العديد من التفسيرات والآراء الإستشراقية المتأخرة - دون مبالغة - والآراء والتفسيرات والتصريحات والرسوم الكاريكاتيرية الحديثة والمعاصرة. وظلّ تأثيرها يحتل نصيباً مهماً - علي الرغم من صغر حجمه - في كتابات وتفسيرات بعض المستشرقين في الحقب الحديثة والمعاصرة.

لقد شهدت مدة سيادة الكنيسة والعصور الوسطى حدثاً سياسياً بارزاً لا في أوربا فحسب بل بالنسبة للعالم العربي والإسلامي ذلك المتمثّل بالحروب الصليبية ولاسيما في مضمونها السياسي بوصفها واحدة من تلك المحاولات المتكرّرة التي قام بها الغرب المسيحي من أجل الإستحواذ والسيطرة على الشرق. كما أنها كانت رد فعل لعوامل وظروف عدّة دينية وسياسية واقتصادية، ومن ثم فقد جلبت معها - وخلال حقب تاريخية غير قصيرة - نتائج سلبية وإيجابية، ومن هذه النتائج ما يتعلق بالجوانب الثقافية والفكرية، توجّه أقلام عدد من الكتّاب والأدباء الأوربيين للبحث والكتابة عن تاريخ المنطقة التي كانت مسرحاً لعمليات حربية مستمرة وطويلة. ومن ثم دفعتهم إلى دراسة أحوال الشرق الإسلامي السياسية والدينية والإجتماعية فصار ميدان بناء على ذلك الدعوة الإسلامية وحياة مؤسس الدولة العربية الإسلامية الرسول الكريم من أهم الموضوعات التي استهوت أنظار أولئك الكتّاب. فلقد كانت الحروب الصليبية وفي اطارها ومضمونها الخارجي الظاهري حروباً دينية، فقد كان العامل الديني هو المحفّز الأساس لجمع وتحشيد الكثير من الصليبيين ولاسيما أولئك الذين شكلّوا الحملات الصليبية الأولى. ومن هنا فقد ترتّب على هذا أمران متلازمان الى حدّ كبير:-

أولاً :- كان الأوائل أو الروّاد الذين كتبوا عن تاريخ هذه المدة المبكرة من تاريخنا العربي الإسلامي من رجال الدين والرهبّان المتشددين والمتعصبين ضدّ الدين الجديد المنافس للمسيحيو وحسب تصوّرهم.

ثانياً :- وكان أهم الحلقلت التاريخية التي توجهت إليها اهتماماتهم وأقلامهم دراسة الأحوال الدينية للعالم الإسلامي، بسبب من أن الدين كان محفزاً مباشراً للمحاربين المسيحيين. لذا واعتماداً على ما ذكر آنفا فلعله من الصحيح القول بأن كتابات ومساهمات هذه المرحلة قد اتّسمت بعدّة سمات منها :-

١- التطرف الشديد في عرض الآراء والأفكار والتفسيرات المعادية للرسول الكريم والقرآن الكريم والدعوة الإسلامية، إنطلاقاً من فلسفة الكنيسة وتوجهها ضدّ الدين الإسلامي.

٢- الجهل البيّن بالكثير من المظان العربية الإسلامية عن هذا الموضوع ولا سيما الجهل بمؤلفات السيرة النبوية والحديث الشريف والحوليات التاريخية الإسلامية، فضلا عن جهل أولئك الكتّاب باللغة العربية، الأمر الذي أدّى إلى عدم تفهمهم المروايات التاريخية ومن ثمّ إلى إصدار أحكام قاطعة لكنها مشوهة عن الإسلام.

٣- غلبة الطابع الأسطوري والقصص الخيالي (غير الواقعية) على معظم تلك الإسهامات، ولعله من غير المبالغ القول بأن بعض هؤلاء الكتّاب قد اعتمد في معلوماته على عدد ضئيل جدا من المراجع الإسلامية. فضلا عن أن هذا النفر القليل كان غير ثقة في نقله المعلومات أو في ترجمته لأيات من الذكر الحكيم وفي طرحه الروايات الإسلامية إذ حرّف وشوّه وأساء عرض هذه النتف من المعلومات وحوّرها وكتبها بصيغ وأشكال بعيدة كل البعد عن حقيقتها. فضلاً عن ذلك فإن هذه المعلومات قد وصلت إلى أوربا عبر بيزنطة وهنا أيضاً قد تعرّضت وخلال هذه العملية إلى إضافات وزيادات وتحريفات واعتمدت الأساطير والخرافات أساساً.

تركّزت الكتابات التي أنتجتها مدة الكنيسة والعصور الوسطى الأوربية بالدرجة الأولى على شخصية الرسول الكريم ونبوته وسيرته وعلى القرآن الكريم وهل كان كتابا سماويّا ؟ وبشكل عام فقد نحى هؤلاء الكتّاب منحى التشكيك فشكّوا بمصداقية وصدق وإمانة الرسول وشكّوا بنبوته وبالدعوة الإسلامية وبالقرآن الكريم. وهذه مسألة

هامة ترتبط كما قلنا بالعامل المحرّك للصراع الصليبي الإسلامي فابتدعوا واخترعوا اخباراً من وحي بعض القصص التاريخية أمثال قصة الناسك المسيحي بحيرى وعلاقة ورقة بن نوفل ابن عم السيدة خديجة بالنبي محمد؛ لأنهما كانا من القصص التي يقصد من ورائها إظهار التاثير الديني المسيحي على الإسلام. وبالنتيجة فقد شوّهوا تاريخ السيرة النبوية الشريفة وشوّهوا اسم الرسول الكريم نفسه في هذه الكتابات فكان اسم النبي قد حرّف تعمدا، ليكون عندهم على صيغ وأشكال منها :-

Methomus و Maomatto و Mamutius و Mahound والمهم فهذه التعبيرات لم تأت أعتباطاً بل لأنها تحمل معان توافق الخطّ التبشيري والديني الذي سار عليه هؤلاء الكتّاب في كتاباتهم فكلمة Mahound و Mamutius[١] تعنيان في اللغة اللاتينية (إله الظلام). كذلك فقد تخيلوا قصصاً غريبة حول موضوع الوحي ونزول الآيات القرآنية الكريمة على الرسول الكريم عن طريق جبرئيل. ويعد دانكونا D,Ancone من أوائل الذين كشفوا عن هذه التخرصات والكتّاب المنادين بهذه الآراء المتطرّفة والمعادية في دراسته القديمة باللغة الإيطالية الموسومة بـ (أسطورة محمد في الشرق) La Laggende di Maomatto im Occidenta، ثم توالت الدراسات وأخذت تتركز أكثر في كتابات جيوبرت وهيلدبرت .Guibert of Nogent. Hildbert of Tours

وكلاهما من رجال الدين المتعصبين ويمثّلان القرن الحادي عشر للميلاد، ثم ظهر تمثل هذه الآراء في كتابة الراهب بطرس الناسك[٢] ويعقوب الفيتري Jacques de Vitry في القرن الثالث عشر ويبدو أن ما ورد من تفسيرات وقصص في مؤلفات أولئك الكتّاب قد أثرت كثيراً على عقلية الفرد الاوربي وازداد الاعتماد عليها حتى أن دانتي الشاعر مثلاً قد صوّر الرسول الكريم تصويراً حاقداً. ولم يقف مدى تأثيرها على القرون الوسطى فحسب بل امتدّ أيضاً حتى القرن السابع عشر للميلاد. وبعد أن توسع

(١) مكسيم رودنسون: الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية ص ٣٣-٤٠.

Gabrieli, F: Muhammad and the Conqusts of Islam.Trans. by Iulling and Linell (London 1968)p. 14.

(2) Danial, N: Islam and the West (1960) p. 28,78.

مكسيم رودنسون: ص ٣٤، ٣٧، ٣٨، ٣٩.

Southern R: Western Views Islam in the Middle Ages (Harvard 1962) p. 24,28,30.

159- Holt: op cit., p. 291.

الأفق الأوربي واتسعت مجالات وعيه الثقافي وظهرت بوادر النهضة الأوربية علمياً وفكرياً وبعد أن تم اكتشاف والعثور على العديد من المخطوطات العربية الإسلامية عن حياة الرسول والدعوة الإسلامية بدأ العلماء الغربيون ـ على الرغم من بقاء مؤثراتها ـ ينأون بجانبهم عن تلك التخرصات. فالذي يقرأ كتاب المستشرق البريطاني همفري بريدو الموسوم بـ (حياة محمد)، H.Prideaux (The Life of Mohummed) يجده مملوءا بتخرصات وتفسيرات الرهبان في العصور الوسطى. والواقع أن بريدو هو الآخر كان راهبا وعمل في كنيسة السيد المسيح في أكسفورد، ثم انتقل إلى مناصب دينية مختلفة. ويتّضح تفسير بريدو للدعوة الإسلامية ونبوة الرسول الكريم بمجرد قراءة عنوان كتابه الذي نشر في سنة ١٦٩٧ وهو (الطبيعة الحقيقية لدجال كما صور بوضوح في حياة محمد). وقد ترجم إلى اللغة الفرنسية. فهو يفسر الدعوة الإسلامية بوصفها انتقاما أرسله الربُّ لما شهدته الكنيسة الشرقية من انقسامات ((فالربُّ هو الذي أرسل السراسين (أي العرب) ليكونوا أدوات غضبه ضدّ المسيحيين المنقسمين على أنفسهم وهؤلاء السراسين سرعان ما سيطروا على المقاطعات الشرقية للإمبراطورية الرومانية ويرافقهم التدمير والتخريب)). وكتابه ينقسم على قسمين الأول خصّصه للحديث عن حياة الرسول، وعلى الرغم من استشهاده بحوالي ستة وثلاثين كتاباً عربياً مصادر للكتابة عن سيرة الرسول فإنه لم يستند اليها جميعاً بل اكتفى بنقل مقتبسات قد تمّ ذكرها في بعض كتب المستشرقين أو كترجمات لبعض المؤلفات العربية[1]، أمثال كتاب ابن العبري وابن المكين. وقد ظهرت مثل هذه الآراء في مؤلفات أخر، فقد ترجم الكسندر روس القرآن الكريم بعنوان(قرآن محمد) وهو يشير بوضوح إلى تفسيره The Alcoran of Mahomet وأفرد ملحقاً لترجمة سيرة حياة النبي محمد مملوءا بالتخرصات والقصص الخيالية. ثم استمر تأثير آراء العصور الكنيسة والوسطى يتكرّر ظهوره على كتابات بعض المستشرقين في القرن التاسع عشر وحتى في القرن العشرين.

كانت تلك الكتابات التي عرضت آراءً وتفسيرات عن الدعوة الإسلامية وحياة الرسول والقرآن الكريم وهي ممزوجة بكثير من القصص الخيالية التي لم تستند الّا الى أدلّة تاريخية ضعيفة في مصداقيتها وتعدّ محاولة ـ على الرغم من بدائيتها وسذاجة أفكارها ـ لدراسة وتفهّم أحوال العالم الذي انشغلت به أوربا في تلك العصور. وقد

---

(١) طبع في لندن عام ١٦٤٩، أنظر

Holt:Op.Cit., p. 293.

فنّد عدد من المستشرقين المحدثين تلك التفسيرات والترهات الكنسية في أوربا الوسيطة وأظهروا خطأها أمثال ما قام به المستشرق غرونباوم ومونتغمري وات وكبريبلي وآخرون. وقد أشار بعضهم إلى أهم الدوافع التي شجعت على ظهور مثل هذه القصص الخرافية والتفسيرات وأنها كانت تستغل كمحفزات فعّالة لإمداد الجندي أو المقاتل الصليبي في ساحة المعركة. ومع كل ذلك فإن تلك الكتابات قد أنتجت آثاراً بعيدة وسيئة وما زالت إلى حدٍّ الآن تحتّل مكانة غير قليلة الأهمية من حيث رسوخها وثبوتها في ذهن الفرد الأوربي. ومما يجدر ذكره أيضاً أن هذه المدة شهدت محاولات عدّة لترجمة القرآن الكريم. كما سنشير إليه في فصل خاص لاحق. والذي يتصفح نتاجات المستشرقين في القرن السابع عشر مثلاً يجد ترجمة القرآن كانت من بينها. وأن هذه الترجمات لم تكن موثوقة فقد دخل إليها الكثير من التحريفات والتشويهات المقصودة؛ لأنها لم تعتمد نسخة القرآن باللغة العربية وإنما نسخة مترجمة إلى اللغة اللاتينية.

المرحلة الثانية:

لعله من المفيد القول بأن من السمات الفكرية البارزة التي اتّصف بها كل من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ولا سيما في أوربا بروز المدارس الفكرية والفلسفية، ولاسيما في ألمانيا وفي فرنسا أمثال المدرسة العقلية. إذ ركّز أنصار هذه المدرسة كثيراً على مبدأ النقد والتحليل والمقارنة في أبحاثهم وآرائهم أكثر من تأكيدهم المسائل التي كانت مسيطّرة على أفكار وكتابات العصور الكنسية والوسطى. فلقد أثارت فلسفة الشكّ التي نادى بها ديكارت في تصنيفه العلوم الحقيقية ضمن دائرة المعارف الإنسانية وجعله الفلسفة والرياضيات والفيزياء علوماً فعلاً غير أنه استبعد التاريخ والعلوم الإجتماعية من هذا التصنيف العلمي فأثار ذلك حفيظة المؤرخين المعاصرين له وأدت إلى ظهور أزمة في الكتابة التاريخية. هنا برز اتجاه بين صفوف المؤرخين مستفيداً من الإنتفاع من مناهج وأساليب النقد والتحليل والمقارنة في الكتابة التاريخية كردٍّ فعل على موقف ديكارت المناهض للتاريخ.

والمسألة الأخرى التي أفرزتها أفكار عصر النهضة الأوربية هي تغير النظرة إلى التاريخ أيّاً كان، فبعد أن كان خاضعاً لتأثيرات رجال الكنيسة ومن ثم كان معبّراً مباشراً عن فلسفة المشيئة الإلهية، تحوّل في عصر النهضة الأوربية ليكون دراسة

اجتماعية وليس لاهوتية[1]. وبذلك أجريت عملية تنقيح للمادة التاريخية التي سبق أن كتبت في أثناء حقبة الكنيسة والعصور الوسطى تنقيحاً تاما من الخرافات والأساطير. لذا أثرت هذه التطوّرات الفكرية والثقافية والتطوّرات في الكتابة التاريخية على الدراسات الإستشراقية أيضا سواء أكانت التاريخية منها أم الأدبية. وظهر نتيجة هذا تقويم جديد للتاريخ العربي الإسلامي وتاريخ السيرة النبوية وشخصية الرسول الكريم. فصار الرسول في نظر المستشرقين الذين اشتهر بهم عصر التنوير The Enlightenment مثلاً مصلحاً علمانياً غير مسيحي قاد أصحابه ومؤيديه من أجل التحرّر من التعاليم اللاهوتية الغامضة. كما برزت صورة جديدة لشخصية الرسول وسيرته وأخلاقه وشمائله ودعوته تخالف تخرصات رجال الدين في عصر الكنيسة والعصور الوسطى، على الرغم من أن مؤرخي عصر التنوير قد نظروا إلى العصور التي سبقت عصرهم، وإلى المؤلفات التاريخية التي كتبت عن الماضي البعيد نظرة ازدراء وسخرية. هذا إلى جانب التغييرات السياسية التي شهدتها أوربا بالنسبة إلى علاقاتها بالشرق إذ زاد اهتمام الدول الأوربية المتنافسة منذ القرن السادس عشر للميلاد بالمنطقة لأغراض تجارية وسياسية وإستراتيجية الأمر الذي وجّه الدراسات الإستشراقية وجهة يسودها طابع الإيجابية إزاء موضوعات التاريخ الإسلامي الوسيط، ولعل من أبرز من يمثل هذا المتغير المستشرق الفرنسي كونت هنري دي بولنفييه .Count H- de Boulainvillers (1658-1722) إذ نشر كتاباً باللغة الفرنسية عنوانه Vie de Mahomet (حياة محمد) سنة ١٧٣٠ وترجم بعد ذلك إلى اللغة الإنجليزية بعنوان The Life of Mahomet، ورفض فيه بولنفييه البديهيات والتفسيرات التي كانت سائدة في كتابات رجال الدين في العصور الوسطى بشأن الرسول الكريم بوصفه بربرياً قاسياً وفاسداً ومبدعاً. مع أن المؤلف يميل إلى إظهار فضل المسيحية على الإسلام، لكن ليس هناك تطرّف في وجهة نظره إذ يقول ما نصّ ترجمته: ((إن كلّ ما جاء به محمد من مبادىء دينية هو صحيح لكنه لم يأت بكل ما هو حقيقة وهذا هو كل الاختلاف بين ديننا ودينه[2]. ومع كلّ هذا فإن دي بولنفييه لم يعتمد في كتابه الذي وقف به عند السنة الخامسة الهجرية ـ على المظان

(١) ينظر كولنجوود: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل (١٩٦٨) ص١٢٢، ١٢٧-١٣٨، د. أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ ص ٣٨-٣٩، ٤٣-٤٤، ٤٨-٥٠، ٥٢-٥٣.
Holt:Op.Cit., p. 300.

(٢) مكسيم رودنسون، ص ٦٦-٦٧.

الإسلامية الأصلية - واكتفى بالاعتماد على ما ورد في الكتب الأجنبية من ترجمات ونصوص عنها. كذلك بالإمكان الإشارة إلى ما كتبه المستشرق الفرنسي الآخر ليبنز Leibniz في كتابه الذي يظهر رأي المؤلف من عنوانه (ليس محمد مبدعاً) Mahomet no impostor[١] فالمؤلف دافع عن الرسول وفنّد الآراء التي إذاعها مؤلفو العصور الكنسية والوسطى.

لكن هذا ينبغي أن لا يدفعنا إلى تعميم الإتجاه على جميع إنتاجات هذه المدة التاريخية بشأن رسول الله والدعوة الإسلامية بوصفها تحمل رأياً إيجابياً. إذ ظهرت بعض الكتابات التي تعرّضت للنبي سلبياً ووجهت إليه انتقادات سياسية متطرّفة تتركّز على النجاحات الكبيرة التي حققها أوالتي أحرزتها الدعوة الإسلامية في مكة والمدينة. ولكنها آراء تخالف تصورات رجال الدين السابقة، فالكاتب الفرنسي المشهور فولتير Voltaire قد سلّط سيفه اللاذع ضدّ الكنيسة والآراء التي أدلى بها رجال الدين الكنسيون؛ وكان معجباً بالحضارة الإسلامية وقد أثنى على الرسول الكريم من الناحية السياسية واصفاً إياه بأنه ((رجل سياسة ومؤسّس لدين عقلاني))، قالها في أثناء كتابته عن الرسول بعنوان Mahomet وكذلك في مقالته عن الأخلاق Sur Les Mours[٢]. لكنه، ونتيجة للخطّ الفلسفي الذي اتّبعه وبقية مؤلفي عصر التنوير المتمثل بالهجوم العنيف على الكنيسة وإبراز مساوئها ومفاسد رجال الدين بطريقة ساخرة، رأى الرسول وكأنه قد استغل الدين للتغرير بالناس الذين كانوا منقادين للأساطير والخرافات. كما أن المستشرق الفرنسي الآخر وهو جي جانيه J.Gagnier قد كتب كتاباً يعدّ في نظر بعض المستشرقين المحدثين من الكتب التي تتصّف بالعلمية نظراً لاعتماد مؤلفه على المصادر الإسلامية الأصيلة. وعنوان كتابه Vie de Mahomet (حياة محمد) بجزأين. ففي مقدمته للجزء الأول ردَّ على آراء المستشرق المبشر البريطاني بريدو والمستشرق الفرنسي دي بولينفييه. وردَّ بصورة خاصة على وجهة نظر الأخير الإيجابية إزاء الرسول عادا كتاب دي بوليفنيه كتاباً (رومانتيكياً) أكثر منه كتاباً تاريخياً[٣].

---

(١) مكسيم رودنسون ص ٦٦.

(2) Gabrieli, F.p. 16-17; Andrae: Tor: Mohammed the man and his Faith (1956) p. 174.

(3) Holt: P, 299,300.

Ibid.,P. 299; Gabrieli, p. 16.

وفي هذه المدة ايضاً ظهرت ترجمة جيدة للقرآن الكريم نهد بها المستشرق البريطاني جورج سيل G.Sale وحلّت محلّ الترجمات السائدة آنذاك كترجمة الكسندر روس وكلونياك Cluniac وخوان سيجوفيا Juan of Segovia؛ وذلك بسبب جودتها وجودة الترجمة من اللغة العربية مباشرة إلى الإنجليزية؛ واعتماد المؤلف الدقّة إلى حدّ ما في ترجمة الآيات القرآنية الكريمة. وترجمة سيل لم تكن أوضح وأشمل وأدقّ من الترجمات التي سبقت فقط بل إن المؤلف قد استند إلى التفاسير والشروح الإسلامية المتوافّرة لتوضيح معاني الآيات. ثم قدّم مقدمة تاريخية تطرّق فيها إلى الدين الإسلامي ومبادئه[1] وأركانه وإلى السيرة النبوية.

ولم يقتصر هذا الموقف الإيجابي إزاء الرسول والدعوة الإسلامية على مؤلفي عصر التنوير بل إن المدة التي أعقبت ذلك والتي يطلق عليها بالمدة الرومانتيكية Romantic Epoch قد أنتجت هي الأخرى عدداً من المساهمات الإستشراقية الإيجابية. والمعروف أن أنصار الرومانتيكية في أوروبا قد نظروا إلى الماضي والأحداث التاريخية الماضية بعين العطف والحبّ بخلاف النظرة التي نظر إليها كتّاب مدة التنوير. فالرومانتيكيون رأوا في التجارب التاريخية البعيدة والقريبة إلى حقبتهم أنها تعبير عن جهود إنسانية قيّمة، وأن الماضي وأي مدة منه تتضمّن قيمة دائمة في نفسها وتمثّل حلقة متصلة بالحلقات الأخرى السابقة والتالية. من هنا فإن كتّاب المدة الرومانتيكية بخلاف كتّاب مدة التنوير لم يهملوا الماضي أو يسخروا منه كما فعل التنويريون ومن ثم لم يركّزوا على الدعوة الإسلامية والرسول من النواحي السياسية فحسب بل حاولوا دراسة موضوعات عدّة مؤكدين فيها أخلاق الرسول الحميدة وأمانته وصدقه وخلقه السامي وصدق دعوته. وتتضح هذه النزعة في الكتابة بوضوح في كتاب المؤرخ الإسكتلندي توماس كارليل T.Carlyle الموسوم بـ (حول الأبطال وعبادة البطل) On the heroes and heroworship الذي نشر في سنة ١٨٤٠ ثم ترجّم إلى اللغة العربية بعنوان (الأبطال). وقد أحرز كتاب كارليل عن الرسول الكريم على تأييد وسمعة واسعتين في الشرق وفي أوربا على السواء. والملاحظ أن كارليل لم يختلف عمّن سبقه من الكتّاب من الناحية المصدرية واعتماده على ما توافّر من مصادر إسلامية قليلة، لكنه يخالفهم في وجهة النظر. فصوّر الرسول تصويراً بطولياً ممتدحاً إلى درجة كبيرة أخلاقه وأمانته وصدق دعوته، ووصفه بأنه كان الموقظ الملهم لشعبه.

---

(١) مكسيم رودنسون ص ٥٤.

وفي الوقت نفسه فإنه تعرّض لكتابات العصور الوسطى ووقف منها موقفاً معارضاً، فيقول مثلاً ما نصّه : ((ويزعم المتعصّبون من النصارى والملحدون أن محمداً لم يكن يريد بثورته إلا الشهرة الشخصية ومفاخر الجاه والسلطان، كلّا وأيم الله لقد كان في فؤاد ذلك الرجل الكبير، ابن القفار والفلوات، المتوقّد المقلتين، العظيم النفس، المملوء رحمة وخيراً وحناناً وبرّاً وحكمة وحمى وأربة ونهى - أفكار غير الطمع الدنيوي ونوايا خلاف طلب السلطة والجاه. وكيف وتلك نفس صامتة كبيرة ورجل من الذين لا يمكنهم إلّا أن يكونوا مخلصين جادّين. فبينما ترى آخرين يرضون بالاصطلاحات الكاذبة ويسيرون طبق اعتبارات باطلة ترى محمداً لم يرض أن يلتفع بمألوف من الأكاذيب أو يتوشح بمطبع الأباطيل[١])، إنه ليس صدفة تشخيص عدد من الكتابات الإستشراقية المشهورة عن الرسول قد أسهمت بها أقلام إستشراقية اسكتلندية فكارليل ومن بعده في التاريخ الحديث مونتغمري وات إسكتلندييان، وهما بالفعل قد صوّرا الرسول تصويراً بطولياً. لعله من الراجح الإستنتاج بأن الاسكتلنديين كانوا وما يزالون يفتخرون بماضيهم وبملوكهم وتقاليدهم وهم يكرهون الإندماج السياسي مع بريطانيا العظمى ويتطلعون دوماً للإستقلال. فالرسول الكريم عند كارليل هو الشعلة التي سقطت من السماء ليلقي بنورها على رمال الصحراء العربية المظلمة، وهدفه من ذلك جمع القبائل العربية الفقيرة والمتفرّقة في وحدة قوية كبيرة، ويقول أيضاً ما نصّه : ((إني لأحب محمداً لبراءة طبعه من الرياء والتصنّع، ولقد كان ابن القفار هذا رجلا مستقل الرأي لا يعوّل إلّا على نفسه ولا يدّعي ما ليس فيه، ولم يك مبتكراً ولكنه لم يكن ذليلاً ضرعاً. . .[٢])).

واقعا هناك عوامل ساعدت على تطوّر الدراسات الإستشراقية وتطوّر وجهة نظرها إزاء التاريخ الإسلامي الوسيط، ومن بينها تزايد الاهتمام بتاريخ الشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر. ثم العمل بجدية على تحقيق العديد من المخطوطات الإسلامية ونشرها أو ترجمتها إلى اللغات المختلقة. وتزايد الاهتمام بالدراسات اللغوية الشرقية ولاسيما اللغة العربية. وتنامي العلاقات السياسية والإقتصادية والعلمية بين الغرب والإسلام. فقد ساعدت هذه العوامل وغيرها على ظهور مادّة علمية تاريخية غنيّة

(١) توماس كارليل: الأبطال ص ٥١-٥٢، ٦٣-٦٤ (ترجمة علي أدهم).

(2) Fuck, op. Cit., 305; Gabrieli p. 17-18.

Dunlop: "Some remarks" p. 316.

للمستشرقين والمهتمين بتاريخ المسلمين؛ ومن ثم ظهور وجهات نظر وتفسيرات جديدة عن الدعوة الإسلامية. فكتب غوستاف سيمون فايل G.Weil في ألمانيا كتاباً عن النبي محمد وحياته ودينه معتمداً على سيرة ابن هشام، فضلاً عن ذلك فإنه ترجم سيرة الرسول لابن هشام وسيرة الرسول لابن اسحق[1] إلى اللغة الألمانية. وقام نولدكه في سنة ١٩٦٠ بترجمة الق،رآن الكريم إلى اللغة الألمانية وأطلق على الترجمة تاريخ القرآن Geschischte der Qoran. كما أنه كتب كتاباً عن حياة الرسول[2]. ثم هناك كتاب الويس شبرنجر Aloys Sprenger الألماني الذي تأثر بمقدّمة ابن خلدون وتاريخه فكتب كتاباً عنوانه (حياة محمد وتعاليمه) Das Leben und die Lehre الذي نشر في ستينيات القرن العشرين. إذ حاول فيه المؤلف تفسير الدعوة الإسلامية تفسيراً عقلانياً على أنها نتاج لروح العصر. وهو هاهناعلى خلاف نظرة الرومانتيكيين، فيقول البروفسور فوك Fuck إن شبرنجر على الرغم من كونه قد قلّل من أهمية وفعّالية الدين الذي جاء به الرسول، والدور الذي قام به الرسول الكريم (حسب رأي المستشرق) لكنه لم يسيء فهم أهمية الدين الإسلامي في العصور[3] الأوربية الوسطى. وظهرت في هذه المدة دراسة المستشرق الإسكتلندي السير وليم موير William Muir الموسومة بـ (حياة محمد وتاريخ الإسلام) Life of Mahomet and History of Islam ومع أن موير اعتمد على المصادر التي اعتمد عليها شبرنجر أمثال (تاريخ الرسل والملوك) للطبري، (والكامل في التاريخ) لابن الأثير ومؤلفات السيرة النبوية لابن هشام وابن اسحق لكنه نظر إلى الرسول بمنظار تعصّبه الأرثوذكسي الصليبي حينما عدّ الرسول أداة من أدوات الشيطان، وحينما قلّل من أهمية الحضارة العربية الإسلامية وأنكر أصالتها. وقد توصل - بتفاؤل - إلى استنتاج مستقبلي مفاده بأنه سيأتي اليوم الذي يتحوّل فيه المسلمون إلى المسيحية[4] وهو تفاؤل لم يتحقق بل تحقّق خلاف ذلك بدخول الإسلام الى أوربا كدين ثاني، ولهذا المؤلف كتاب آخر عن الخلافة عنوانه ظهور

---

(١) العقيقي: المستشرقون ج٢ ص٧٠٨.

(2) Gabrieli p. 18.

(٣) د. جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام ص٩

Fuck, op. Cit, p. 305.

(4) Fuck. P. 305.

Gabrieli, p. 18.

وانحطاط وسقوط الخلافة.

The Caliphate, Its rise, Decline and Fall

المرحلة الثالثة:

شهدت مدة القرنين التاسع عشر والعشرين تطوّرات هائلة متمثّلة بالقفزات السريعة التي طرأت على عالم الصناعة والتكنولوجيا والعلوم المحض كالرياضيات والفيزياء والعلوم التقنية والفلسفية. وقد أثر هذا التقدم تأثيراً ملموساً على التكوين الإجتماعي والإقتصادي لمجتمعات أوربا، فتنامت المدن وأخذت تؤدي أدواراً مهمة وتنامت الفوارق الطبقية بأستحكام الرأسمالية وزيادة نفوذ استثماراتها واحتكاراتها، وتنامت الطبقة العمالية حجماً وقوة. هذه التطوّرات العلمية والصناعية والإجتماعية قد أعطت دفعاً جديداً للدراسات الإجتماعية ومن بينها الدراسات التاريخية في أوربا ومن ثم الدراسات الإستشراقية. فالمتتبع للإسهامات الإستشراقية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين والواحد والعشرين يشخّص فيها تطوّراً يتمثّل بزيادة الاهتمام في ملاحقة البحث للعثور على المخطوطات الإسلامية وتحقيقها ودراستها لا في حقل التاريخ الإسلامي فحسب بل في حقول المعرفة الإنسانية المختلفة. وكذلك يتمثّل باعتماد تلك الدراسات على مصادر إسلامية أصيلة كثيرة، فضلا عن وذاك يتمثّل بظهور عدد من الدراسات الموضوعية الهادفة. صحيح أن الدراسات التي تمّت في المدد السابقة صارت مراجع يعتمد عليها وأخضعت الآراء الواردة فيها للمناقشة؛ لكن أغلبها كان يعوزه الهدف والفكرة ضمن الخطّ الإستشراقي عدا ـ بطبيعة الحال ـ الهدف الديني الواضح. في الوقت الذي أخذت فيه الدراسات الإستشراقية في هذه المرحلة تميل إلى مذاهب ومدارس وأغراض مؤشرة فصار لها مناهج خاصة وأهداف متباينة. فمنذ الحقبة الثانية من القرن التاسع عشر تقريباً أخذت تظهر في سماء أوربا نتيجة للتقدم الصناعي، أفكار وحركات ثورية قادتها الطبقة العاملة التي قاست الأمرّين من جراء تزايد حجوم الرأسماليين وأرباحهم ومن جراء الكساد الذي عمّ أوربا نتيجة للحروب النابليونية، ومن جراء عدم عدالة توزيع الثروات. فثورات النصف الثاني من القرن التاسع عشر تعدّ صورة واضحة للظروف الثورية التي عاشتها أوربا، وقد برزت هذه التطورات في توجيه بعض الدراسات الإستشراقية ومنها التي أنجزت عن الرسول الكريم أمثال كتاب هيوبرت جريم Grimme (محمد) Mohammad الذي نشر في سنة

١٨٩٢ فقد ركز المؤلف على الجوانب الإجتماعية التي نهد بها الرسول. ورأى جريم في الرسالة الإسلامية (ويشير المستشرق هنا إلى الرسول بأنه مؤسس الديانة الإسلامية) لم تكن رسالة دينية بل هي رسالة إجتماعية في أصولها وطبيعتها. لذا فهو يرى التبشير بالدعوة الإسلامية كان ردُّ فعل للحقد والسخط الكبيرين على عدم تحقّق العدالة في توزيع الثروات. فانطلقت من الرغبة المتأجّجة في نفوس الناس لإيجاد مجتمع إنساني آخر يحلُّ محلّ المجتمع المكّي المعقد، وعلى هذا فالثورة الإسلامية بالنسبة إلى جريم[1] هي في حقيقتها ثورة البروليتاريا .Proletarians of Arabia arise وقد تطرّف جريم كثيراً بتركيزه على الجانب الإجتماعي الطبقي للدعوة الإسلامية وتجريدها كليّاً من مقوماتها الدينية وأساسها الروحاني والديني، ونعتقد بأنه من الصعب جداً في الدراسات التاريخية وضع الثقل الأساس والمطلق على عامل واحد دون العوامل الأخرى. وقد انتقد لامانس وجهة نظر جريم قائلا: قد بالغ كثيراً في تفسيره. كما انتقده أيضاً سنوك هورجرونجيه Snouck Hurgronje في كتابه الموسوم بـ(قصة حياة محمد). أما هنري لامانس H.Lammens المبشر المستشرق المتعصّب فقد أولّى اهتماما واضحاً بتأثير دور الحياة الإقتصادية والمدنية، فالدعوة الإسلامية في رأيه نتاج بارز للمجتمع الحضري التجاري المكّي. فهي دعوة لم تكن وليدة الظروف البدوية الصحراوية بل وليدة التطوّرات المالية المعقدة. والمعروف أن لامانس من المستشرقين المشهورين وكان يتقن اللغة العربية وله معرفة واسعة بالمصادر الإسلامية، وكتب عدداً من الموضوعات المختلفة عن الدعوة الإسلامية والرسول الكريم وأهل بيته وشخصيات إسلامية أخرى. ولكنه كان يميل إلى منهج الأخذ بالضدّ في كتاباته التاريخية فهو بادىء ذي بدء شكك بالحديث النبوي الشريف ومؤلفات السيرة النبوة وعلى هذا الأساس شكك بما ورد في تلك المؤلفات عن إمانة الرسول وصدقه؛ وأنكر المعلومات التي تفيد بأن الرسول الكريم كان يتعبد بغار حراء. وبّن آراءه هذه في بحثه حول (القرآن والحديث) و (محمد وأمانته) و (جمهورية التجّار في مكة). فهو مثلاً ينتقد الرسول الكريم ويميل إلى المكيين المعادين للدعوة الإسلامية، وهو أيضاً يفضّل الأمويين على غيرهم في دراساته عن معاوية الأول ويزيد بن معاوية. وهو أيضاً يرفض كل الروايات المتعلقة بالمدة المكّية للدعوة الإسلامية، ويتهجم على

(١) مكسيم رودنسون، ص ٨٩.

الرسول[1] بوصفه (Le Grand dormeur). وقد وجّه المستشرقون المحدثون للامانس إنتقادات عديدة فاعتقده مونتغمري وات قد بالغ كثيراً في تكذيبه مؤلفات السيرة والمعلومات التي وردت فيها. ووصفه آخرون أمثال بيكر Becker وشاخت بالتعصّب الديني مما أضعف قيمة آرائه. فهو بينما يتنكر لمؤلفات السيرة والحديث النبوي الشريف بوصفها تحتوي على مرويّات وكتب موضوعة ومشكوك فيها من جهة، لكنه يعتمد على عدد من تلك الأحاديث ويتقبل الروايات التي وردت في المؤلفات التاريخية التي تؤيد وجهة نظره من جهة ثانية. ومع هذا فإنه بالإمكان القول بأن تعصّب لامانس يمتّ بصلة إلى تلك الآراء التي دوّنت في أثناء العصور الكنسية والأوربية الوسطى وظلت تتكرر حتى الوقت الحاضر لكنها تختلف عن تلك باعتمادها مصادر إسلامية أكثر وباتباعها أسلوب النقد والتحليل. ثم هناك مسألة أخرى تتعلق بآراء لامانس، فهي بالإضافة الى أنها نتيجة لاتجاهه التبشيري فإنها نتيجة أيضاً للعلاقة الفرنسية العربية. فلامانس أولاً عاش مدة التصارع الطائفي في لبنان كما أنه صار المدافع عن السياسية الفرنسية وسيطرتها على أجزاء من المنطقة العربية في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وكتابه (سوريا) قد كتب بناء على طلب المقيم السامي[2] الفرنسي غورو .Gouraud فكتابات لامانس ومن بعده بلاشير Blaochere الفرنسي الذي كتب كتاباً عنوانه (مشكلة محمد) Le probiems de Mahomet لا تمثّل ردّة في التفكير الإستشراقي أو انتكاسة، بل تظهر بوضوح العلاقة بين الإتجاه السياسي لدول أوربية معينة وتطلعها إلى تأسيس مناطق نفوذ لها في البلدان الإسلامية وما يكتبه مستشرقوا تلك الدول. فالعلاقة بين العرب والمستعمرين الفرنسيين والبريطانيين بعد الحرب العالمية الأولى كانت سيئة لأن هؤلاء المستعمرين قد تنكّروا لوعودهم التي كانوا قد قطعوها للعرب قبل الحرب، فعندما تنكروا لتلك الوعود إشتدّت نقمة الشعب العربي ضد استعمار هاتين الدولتين فوجهوا ضربات عنيفة إليهم وعجّلوا في اندحارهم وتقهقرهم السياسي. فلم تكن إسهامات مستشرقي هذه المرحلة جميعها معادية للدعوة الإسلامية والرسول فهناك مثلاً دراسة ليون كيتاني Leone Caetani الذي كان يتمتع بمكانة مرموقة، وله معرفة جيدة بالمصادر الإسلامية إذ رسم كيتاني صورة إيجابية

---

(١) ج. عرفان عبد الحميد: المستشرقون والإسلام.

Gabrieli, p. 19; Salibi, op. Cit., 339.

(2) Salibi, p 331-332.

للرسول الكريم في كتابه (حوليات الإسلام) Annali dell" Islam وعده رجل دولة قدير، مع أنه أعطى أهمية كبيرة إلى العوامل الإقتصادية والسياسية في الدعوة الإسلامية على حساب[1] الدوافع الدينية. وأشاد المستشرق الدانماركي فرانتز بهل F.Buhl في كتابه (حياة محمد) بشخصية الرسول الكريم وصدق دعوته والنتائج التي حققها في مكة والمدينة. وكتب الأديب المستشرق الأمريكي واشنطن أيرفنج W.Irving كتاباً عنوانه (حياة محمد) إمتدح فيه شخصيته، وقد ذيلّ الكتاب بخاتمة شرح فيها مباديء الإسلام. ويعدّأرفنج أول مستشرق من أمريكا اهتم بالدراسات العربية والإسلامية، فقد جمع في كتابه عن سيرة الرسول الكريم المعلومات من الكتب التاريخية المختلفة وعرضها بأسلوب أدبي جميل وقد نشر الكتاب سنة ١٨٤٩، وما قاله هذا المستشرق عن الرسول ما ترجمته: ((وكانت جميع تصرّفات الرسول تدلّ على رحمة عظيمة)) وإنه كان سريع البديهة قوي الذاكرة واسع الأفق عظيم الذكاء وإنه كان عادلاً، فكان يعامل الأصدقاء والغرباء، والأغنياء والفقراء، والأقوياء والضعفاء على قدم[2] المساواة)). ويجدر الإشارة الى أن أرفنج كان متأثرا بالوصف البديع الذي كتبه الإسكتلندي توماس كارليل في كتابه المذكور آنفا بشأن رسول الله. وهناك أيضاً كتاب المستشرق الأسقف اللوثري تور أندريه Tor Andrae الموسوم بـ (محمد وعقيدته) ,Mohammad the man and his Faith الذي نشر بالإنكليزية عام ١٩٣٦، وأولى المؤلف اهتماما واضحاً للمؤثرات الإجتماعية والإقتصادية في الدعوة[3] الإسلامية. كما أصدر المستشرق دي غويه De Goeje بمساعدة دي يونغ سيرة الرسول لابن هشام[4] في سنة ١٩٠٩. وتصل هذه الدراسات التي تحمل اتجاهاً إيجابياً إزاء الرسول الكريم ودعوته وسيرته قمّتها في جهود المستشرق الإسكتلندي مونتغمري وات .M.Watt وقد أفنى هذا المستشرق شطراً كبيراً من حياته العلمية في متابعة دراسة شخصية رسول الله وتتّبع مصادره، فصار متخصصاً في هذا الميدان. وبذلك تكتمل فكرة التطوّر الذي طرأ على

---

(١) د. جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام ص ١٠.

Fuck. Op. Cit., 310-311.

(٢) واشنجتون أرفنج: حياة محمد، ترجمة علي حسني الخربوطلي، القاهرة ١٩٦٦، ص١٥-١٦، ٢٩٥-٢٩٦.

(3) Gabrieli, p.20.

(٤) العقيقي ج٢ ص٦٦٥.

الدراسات الإستشراقية المتعلقة بالدعوة الإسلامية وحياة الرسول؛ تلك الفكرة التي نقلتنا من المرحلة التي ساد فيها التطرّف والتعصّب الشديدين ضد الرسول الكريم إلى التأييد والمدافعة الواضحة عن كفايته السياسية وحنكته وصدق نبوته وأخلاقه الرفيعة. وتعدّ المدة الواقعة بين سنة ١٩٥٠-١٩٦٠ مدة نشاط علمي في حياة المستشرق (وات) فقد نشر خلالها عدداً من الدراسات منها (محمد في مكة) Muhammad at Mecca عام ١٩٥٣ (وترجم إلى اللغة العربية)، وكتاب (محمد في المدينة) Muhammad at Madina المنشور عام ١٩٥٦ (وقد ترجم أيضاً إلى اللغة العربية)، ثم كتاب (محمد النبي ورجل الدولة) Muhammad Prophet and Statesman والمنشور عام ١٩٦١ (ولم يترجم لحد الآن). فضلا عن هذا فإن للمؤلف عدّة دراسات وأبحاث عن هذا الموضوع، وتتميّز دراسات (وات) بالدقّة والموضوعية وتنوّع المسح المصدري. فكان يرجع إلى المظّان الأصلية كالقرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ومؤلفات السيرة النبوية. ودافع عن إخلاص الرسول وعصمته ونفى جميع الإتهامات التي ألصقها به بعض المستشرقين بما يتعلق مثلاً بحادثة النخلة وزواجه من زينب بنت جحش والحروب التي وقعت بينه وبين يهود بني قريظة وقينقاع والنضير في المدينة. ومن المناسب ذكره قبل اختتام الحديث عن الإستشراق والرسول الكريم، الإشارة إلى مدرسة التفسير الإشتراكي في الإتحاد السوفيتي فهي لم تقدّم نتاجات في هذا الحقل ما عدا كتاب شميدت Schmidt في ثلاثينيات القرن العشرين. إذ إنه كان متضلّعاً بالعربية وكتب كتاباً عن الرسول. واعتماداً على ما أورده المستشرق السوفيتي بليابيف Beliayev في كتابه (العرب، والإسلام، الحضارة العربية) يمكن القول بأن الإتجاه العام لتفسير الدعوة الإسلامية كان يؤكد مسألة الصراع الطبقي وسيادة التناقضات الإقتصادية في المجتمع المكّي. وقد كرّر شميدت آراء كتّاب الكنيسة والعصور الوسطى فشكّك بالرسول وصدق دعوته. بينما يميل بليابيف إلى القول بأن الثورة الإسلامية إنما هي ثورة العبيد على أصحاب الأموال والتجارات في المجتمع[(١)] المكّي.

ما تقدّم ذكره من تدرّج في تطوّر التفكير الإستشراقي والدراسات الإستشراقية حول

---

(١) الكتاب أصلاً باللغة الروسية وقد ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان

Arabs, Islam, and the Arab Caliphate, in the early MiddleAges (London 1969).

ثم ترجم إلى اللغة العربية.

الرسول الكريم والدعوة الإسلامية إنما هي في الواقع تمثّل التطوّر التدريجي للسياسة الأوربية والأمريكية في المنطقة وطبيعة علاقتها بالشرق العربي والإسلامي وبالتاريخ الإسلامي.

الفصل السادس

الإستشراق والسيرة النبوية

المبحث الأول

مسلّمات بشأن تاريخ السيرة ومفارقات في التفسيرات والآراء

قبل الولوج في موضوع الدراسات التي صنّفها المستشرقون الأوائل والمعاصرون حول سيرة النبي عليه أفضل الصلاة والسلام، لا مندوحة من ذكر عدد من المسلّمات المتعلقة بالجوانب المصدرية والواقعية لتاريخ السيرة النبوية الشريفة وعدد من المفارقات ـ من وجهة نظرنا ـ بشأن التوجّهات الإستشراقية والتفسيرات عن هذا الموضوع المهم في تاريخنا العربي والإسلامي.

وقد حفّزني الى البحث عن هذه المسلّمات والمفارقات الدعوة التي عرضها المستشرق البريطاني المعاصر مونتغمري وات W.Montogmery Watt، الذي يعدّ من أبرز المستشرقين المهتمين بدراسة السيرة النبوية الشريفة خلال الستينيات من القرن العشرين. إذ ألّف نخبة من المؤلفات أهمها: محمد في مكة، محمد في المدينة، محمد النبي ورجل الدولة، والفكر السياسي الإسلامي[1] وغيرها من البحوث والدراسات في دائرة المعارف الإسلامية [طبعة جديدة] وفي المجلات العالمية. هي دعوة تشير إلى العنصر الأساس في تفّهم موقف المستشرقين بخاصة والأوربيين بصورة عامة من موضوع السيرة النبوية وعن مواقفهم حيال الدّراسات العربية والإسلامية.

والمعروف عند المؤرخين والباحثين العرب والمسلمين المعاصرين أن البروفسور وات مصنّف ـ حسب تصنيف العرب للمستشرقين ـ ضمن قائمة المستشرقين

---

(١) عن إسهامات مونتغمرت وات

- Watt: Muhammad at mecca London, New york 1953.

ترجم إلى اللغة العربية، ترجمة شعبان بركات (محمد في مكة).

- Ibid: Muhammad at Medina London, New York 1956.

وقد ترجمه الأستاذ شعبان بركات إلى العربية (محمد في المدينة).

- Ibid: Muhammad prophet and statesman London, New York 1961.
- Ibid: Islam and the integration of society (London 1961).
- وقد ترجم كتابه الفكر السياسي الإسلامي (المفاهيم الأساسية صبحي حديد/ ١٩٨١).

W.Montegomery Watt, Muhammad: Prophet and statesman (1969) p. 36-235.

المحايدين، عند بعض هؤلاء في عرضه وتفسيره ومناقشته لأحداث السيرة النبوية. ويعدّ عند البعض الآخر من المستشرقين المعتدلين في رؤيتهم وتوجّههم لهذا الموضوع وغيره من موضوعات التاريخ العربي الإسلامي وحضارته، ومن المنصفين لقضايا أمتنا التراثية والتاريخية عند البعض الثالث. وجميعهم على حق في هذه التصنيفات والآراء.

أشار وات إلى دعوته تلك في ملحق من الملاحق التي ذيّل بها كتابه (محمد في المدينة) ثم كرّر هذه الدعوة في كتابه الآخر الذي بقي باللغة الإنجليزية (محمد الدولة ورجل الدين Muhammed: Prophet and Statesman الذي طبع أولاً في عام ١٩٦١ ضمن موضوع عام يحمل عنوان (تقويم Assessment) ويحتوي على عنوان جانبي يشتمل على فقرة الدعوة بعنوان (إخفاقات أخلاقية مزعومة)[1] The Alleged Moral Failures. وهي موجهة إلى المؤرخين العرب والمسلمين مع أنه يكتفي بالإشارة إليهم بتعبير (مسلمين Muslims) التي من المحتمل يقصد بها أيضاً المسلمين عامة. ومما هو جدير بالملاحظة أن البحث سيعتمد النصوص الإنجليزية لا الترجمة الى اللغة العربية لسببين أولهما:- الأهمية التي تكمن في الإشارة إليها. وثانيهما:- ضرورة إعادة ترجمة ما سبق ترجمته لعدم إيفاء الترجمة العربية للكتابين (محمد في مكة، ومحمد في المدينة) أحياناً ولمخالفتها لما هو متوقع لحقيقة رأي المستشرق. يقول المستشرق وات ما نصّه:-

((Muslims, however claim that he (Muhammed) is a model of conduct and character for all manlind....Though the world is increasingly becoming one

---

(١) لقد ترجّم هذه الجملة الأستاذ شعبان بـ (مآخذ أخلاقية مزعومة) وهي ترجمة بتصرف.

والجدير ذكره أن الباحث سوف يعتمد على النصوص بالإنجليزية بدلاً من الأعتماد على الترجمة العربية، وذلك لأن، في الترجمة: في بعض الحالات المهمة جداً، تصدق بحيث أن الفكرة الأساسية للمؤلف وكما هو منصوص عليها في النصّ الأصلي تصبح غامضة، مع العلم بأن الأستاذ شعبان قد بذل جهداً مشكوراً في ترجمة هذا الباب.

ترجم الأستاذ شعبان هذه الكلمة بـ (يعلن المسلمون أن محمداً... الخ) وتعبير Claim بوضعه الطبيعي الذي يريد به المستشرق هو (يزعم أو يدّعي المسلمون... الخ) ينظر (محمد في المدينة) (ترجمة شعبان بركات بيروت) ص ٥٠٨.

world, it has so far paid scant attention to Muhammed as a moral exemplar)).[1]

فهو يرى في هذا النصّ أن المسلمين، على أية حال، يزعمون أو يدّعون أن محمداً هو الأنموذج في الخلق وحسن التصرّف للإنسانية جمعاء... ومع أن العالم أصبح على نحو متزايد عالماً واحداً، فإن محمداً لم يثر إلا اهتماما ضئيلاً حتى الوقت الراهن لأن يكون هو الأنموذج أو المثال العالي في الخلق.

وعلى ضوء هذه المقدمة فإن وات يعرض دعوته على المسلمين ـ من المفكرين والمؤرخين والعلماء ـ قائلاً:

((It is still open to the Muslims of today, however, to give the rest of the world a fuller and better presentation of their case. Will they be able to sift the universal from particular in the life of Muhammed and so discover moral principles which make creative contribution to the present world situation? Or, if this is too much to expect, will they at least be able to show that Muhammed's life is one possible exemplification of the ideal for all humanity? If they make a goodcase, some chirtians will be ready to listen to them and to learnwhatever is to be learned[2]).

ففي هذا المقطع من كتابه يضمّن المستشرق وات شروطا في الدعوة إلى الكتابة عن سيرة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وهي شروط من وجهة نظره حتميّة في محاولة توضيح السيرة النبوية للعالم المسيحي فيقول:-

ما زال الأمر مفتوحاً (أو مباحاً) أمام المسلمين اليوم ـ على أية حال ـ في أن يقدّموا إلى بقية العالم عرضاً أكمل وأفضل لقضيتهم. فهل بإمكانهم نخل (أو غربلة). العام عن الخاص في حياة محمد. وبذلك يكتشفون المبادىء الأخلاقية التي تعدّ إسهاما خلّاقاً للموقف أو الوضع العالمي في الوقت الحاضر؟ أو إن كان ذلك أكثر بكثير ممّا هو متوقع، فهل بمقدورهم ـ على الأقل ـ البرهنة بأن حياة محمد هي المثل الأنموذج لكل البشرية. فإذا ما أعدّوا برهاناً جيداً فإن بعض المسيحيين سيكونوا مهيئين للإصغاء إليهم وأن يتعلموا ما يمكن تعلمه منهم.

---

(1) Watt: Muhammad: Prophet, p. 235.

(2) Ibid

إذن فالمستشرق وات يعتقد ـ وهو كما ألمحنا سابقاً من المستشرقين المعاصرين ـ بأن المفكرين العرب والمسلمين لم يوّفقوا حتى وقت كتابة الدعوة في أواخر الستينيات في عرض قضيتهم فيما يتعلق بحياة النبي العظيم محمد إلى الأوربيين، مبيّناً سيرة النبي وكأنها قضيّة معروضة للنقاش بين طاعن بها أو مدافع عنها. ولذلك يختتم دعوته تلك بالرأي الآتي الذي يتضمّن أبعاداً تستحق المناقشة فيقول:-

((In this enterprise the difficulties confronting Muslims are immense. A combination of sound scholarship and deep moral insight is needed, and this combination is rare. My personal view is thatMuslims are unlikely to be successful in their attempt to influenceworld opinion, at least in the sphere of morals))[1].

وترجمة هذا النصّ:-

إن العقبات أو الصعوبات التي تواجه المسلمين في مثل هذا المشروع الصعب enterprise ضخمة جداً. إن ما نحتاج إليه توليفة أو مزيج من البحث العلمي القويم ومن البصيرة الحصيفة النافذة. ومثل هذه التوليفة نادرة عند المسلمين، ووجهة نظري الشخصية أنه من غير المحتمل أن يوّفق (المسلمون) في محاولتهم في التأثير على الرأي العالمي، وعلى الأقل (لم يوّفقوا) في مجال الأخلاق ـ يعني أخلاق الرسول عليه الصلاة والسلام ــ. فالمسلمون ـ حسب التعبير الذي تردّد في دعوة المستشرق وات ليس بإمكانهم التأثير في الرأي العام العالمي وهم لا يستطيعون أن يجعلوا هذا الرأي العام إيجابياً في مواقفه حيال أخلاق الرسول، وبأنه كان نبيّاً مرسلاً وصادقاً وأميناً ووفيّاً. وعلى هذه القاعدة التي أسّس عليها رأيه يخلص إلى الخلاصة الآتية في الموضوع الذي تضمّن الدعوة وهو (الإخفاقات الأخلاقية المزعومة) فيقول:

((But towards convincing Christian Europe that Muhammed is theideal man little, indeed nothing, has so far been accomplished))[2].

وترجمة النصّ: غير أن ما يتعلق بإقناع مسيحي أوربا بأن محمداً هو الرجل الأمثل

---

(1) Ibid

(2) Ibid..p. 236.

لم يتحقق حتى الآن إلا القليل والواقع أنه لم يتحقق أي شيء البتة.

(٢)

يتبين من العرض السابق أن البروفسور وات قد بدأ دعوته ببناء مغري ومباشر. فالدعوة موجّهة إلى العلماء والباحثين العرب والمسلمين يدعوهم فيها إلى الضرورة القصوى في إعادة نظرهم ومناهج بحوثهم ـ أي العرب والمسلمين ـ في دراسة السيرة النبوية متّخذين أساليب جديدة ومعتمدين على أدوات البحث العلمي! التي حدّدها المستشرق بشرطين أساسيين: -

١- بحث علمي سليم وقيّم.

٢- نظرة حصيفة تميّز الصحيح من الخطأ.

وحسب رأيه في كون هذين الشرطين لم يتوفر وجودهما في البحوث العربية والإسلامية بشأن سيرة الرسول الكريم. وهي الشروط عينها التي يؤمن بها بعض المؤرخين العرب الذين يدرسون في أوساط جامعية أوربية أو ممّن استقر في سكنه في أوربا أو أمريكا أمثال البروفسور محمد أرغون على سبيل المثال لا الحصر. ففي كتابه المترجم (الإسلام، أوربا، الغرب) يقول في مقدمته ما نصه:

((من منّا لا يشعر اليوم بالضرورة القصوى لاستخدام كل مناهج العلوم الإجتماعية... قلت الحاجة القصوى للتفكير الجدي أو العلمي، وليس الاكتفاء بتلك الخطابات الأيديولوجية التي تهيمن علينا اليوم بشكل مطلق تقريباً... ينبغي أن ننظر إليها ـ يعني الأمور ـ من خلال منظورات لم تعرف من قبل. وذلك لكي نقدّم صورة أخرى غير الصورة السائدة في الإسلام والغرب))[1].

فدعوة الأستاذ أرغون المترجمة عام ١٩٩٥ لا تختلف عن سابقتها في المحتوى والهدف، وهو الآخر قد خلص إلى نتائج متشابهة مع تلك الخلاصات التي سبق للبروفسور وات تحديدها.

ولكن عودة إلى أفكار البروفسور (وات) فبعد عرض دعوته المغريّة جداً يخلص إلى

---

(1) See Edward W. said: Orientalism (New York:pantheon 1978).

نتيجة حاسمة وهي في جوهرها ناقضة للبناء الشامخ الذي شيّده في البداية؛ ومفادها أن الباحثين العرب والمسلمين لا يقدرون على نخل المعلومات التاريخية عن النبي محمد وعن أخلاقه ولم يقدروا على غربلتها ليميزوا بين ما هو عام وما هو خاص في حياته، وأنهم لم يوفقوا في الكشف عن المبادىء الأخلاقية وبذلك يكونوا قد أسهموا إسهاما مبدعاً وخلّاقاً لأوضاع العالم في يومنا هذا. فهو كما مرّ آنفا قد هدم البناء الذي أراد تشييده في رسم صورة لشخصية الرسول الكريم لتكون أنموذجاً من النماذج الإنسانية التي يجب أن تحتذى. وواقعياً فالمستشرق وات قد وصل إلى هذه المحصّلة متغافلاً عن حقيقة تاريخية ألا وهي أن شخصية الرسول الأعظم تعدّ بالفعل أنموذجاً وهدفاً في الإقتداء لملايين من الناس في عالم اليوم، أعني مسلمي العالم. ألم يكن هذا الأمر كافياً، أم أن هذه الملايين قد وقعت في خطأ الاختيار لأنها لم تتّبع المنهج العلمي والنظرة الحصيفة الفاحصة التي نصح البروفسور وات باتباعها. ثم هل نحن (العرب) بالفعل تنقصنا هذه الأدوات البحثية التي تعدّ ألف باء في موضوعات منهج البحث التاريخي في مراحل الدراسة الجامعية الأولى؟

حقيقة:

الذي ينفعنا من دعوة المستشرق وات في هذا الميدان مسألة في غاية الأهمية وهي قصور مؤرخينا العرب والمسلمين، ولا سيما أولئك المهتمون والمتخصّصون بتاريخ السيرة النبوية في أن يخرجوا من محيطهم الضيّق وتكون إسهاماتهم ودراساتهم معروفة في الوسط العلمي العربي والإسلامي والعالمي كالحال التي صارت فيها مؤلفات وات ـ الذي نخصّص هذا البحث مثلاً عن مؤلفاته ـ وغيره من المستشرقين الأوائل منهم أو المعاصرين ـ ممّن تميّزت إسهاماتهم بالأصالة والقوة أو بالضعف ـ معروفة لا بل نافذة وتحتلّ مكانة غير قليلة في بحوثنا ودراساتنا. ويخيل لي أن هذا القصور يرجع إلى عوامل عديدة منها ما هو متعلق بالجوانب العقيدية ومنها ما يعزى إلى الجانب العلمي والإجتماعي. لكنه بالفعل نقص قد جرّ إلى نتائج سلبية متمثّلة بعدم اعتراف الغرب حتى الوقت الحاضر، أو على أقل تقدير حتى زمن وات في الستينيات من القرن العشرين بالمؤرخ العربي والمسلم المهتّم بتاريخ السيرة. على الرغم من صدور عدد كبير من الدراسات التاريخية الخاصة والعامة عن شخصية الرسول الكريم وشمائله وأخلاقه وباللغة العربية. فالإشكالية في بحوثنا العربية أنها لم تقرأ في الغرب ـ وفي

الغالب لم تقرأ من العرب والمسلمين خارج الحدود المحلية ـ الّا من فئة ضئيلة من المفكرين الغربيين. وإن معظم هؤلاء الغربيين يتوجّهون إلى قراءة ما يكتب عن الرسول في لغاتهم لذلك تبقى الأفكار والتفسيرات الخاطئة عن تاريخنا وسيرة نبينا سائدة بينهم وفي العقلية الغربية ـ وبضمنهم المستشرقون ـ وسرعان ما يتأثرون بما هو معروض في هذه المؤلفات، علماً بأن الكثير من هذه الدراسات الأجنبية لا تحتوي على معلومات تاريخية موّثقة إنما تعتمد على أفكار جاهزة ومعلوماتها ـ وهذا هو الأهم ـ ومنهج كتابتها لا تقارن بالمعلومات الموّثقة التي تحتويها الدراسات العربية والإسلامية عن السيرة النبوية. فيلاحظ البروفسور ساندرز Saunders مثلاً في كتابه (تاريخ الإسلام في العصور الوسطى) عند حديثه في الفصل الثالث عن الفتوحات الإسلامية التي استقى معلوماتها أصلاً من مؤلفات بتلر Butler وكلوب باشا، يذكر أن المصدر الأساس والأصلي المتوفّر عن الفتوحات هو باللغة الإنجليزية ـ وهذا يدلّ على عدم معرفته باللغة العربية ـ هو البلاذري (الذي ترجمه فيليب حتيوورغتن بعنوان جذور الدولة الإسلامية بجزأين المطبوع سنة ١٩١٦-١٩٢٤)[(١)]. في الوقت الذي يعتمد فيها المؤلف أو المؤرخ العربي والمسلم على مؤلفات عديدة عن الموضوع لا كتاب فتوح البلدان للبلاذري فحسب. سقت هذا الكلام دليلاً على منهجية بحث المستشرق مقارنة بمنهجية الباحث العربي والمسلم. ولكن مع كل هذا الذي نقوله فإن كتاب (محمد في

---

(١) من بين الدراسات العربية الجادّة:

محمد مصطفى الأعظمي: المستشرق شاخت والسنة النبوية (في كتاب مناهج المستشرقين/ مطبعة مكتبة التربية العربي لدول الخليج ١٩٨٥)، كذلك بحث التهامي نقره: القرآن والمستشرقون في نفس الكتاب: د. قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية (الرياض ١٩٨٣) د. عماد الدين خليل: المستشرقون والسيرة النبوية (في كتاب.. مناهج المستشرقين) نبيل بيهم: الاستشراق علم موضوعي أم سياسية مقنعة (مجلة الطريق/ بيروت/ عدد ٥/ ١٩٨١) د. عرفان عبد الحميد: المستشرقون والإسلام (بغداد ١٩٦٩)، د. عبد الجبار ناجي: تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي / بغداد ١٩٨١، د. فيصل السامر: الفكر العربي في مواجهة الفكر الغربي (بغداد ١٩٧٢)، د. عبد المالك التميمي: الاستعمار الثقافي في منطقة الخليج العربي (مجلة الباحث عدد ١٣/ ١٩٨٠)، د. محمد حسين علي الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية (بيروت ١٩٨٣) د. جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام (السيرة النوبية) ج١ (بغداد ١٩٦١) عمر فروخ ومصطفى الخالدي: التبشير والاستعمار في البلاد العربية (بيروت ١٩٧٠).

وقد تم عقد ندوات علمية عن الاستشراق في بعض البلدان العربية.

مكة) أو (محمد في المدينة) لمونتغمري وات هو المعروف والمتداول وهو الذي استحوذ وما زال يستحوذ على الذهنية الأوربية، ناهيك عن المؤلفات العربية والإسلامية. وفي الإتجاه نفسه فإن كتاب أدورد سعيد (الإستشراق) هو الذي أثار ضجّة في أمريكا وأوربا منذ صدوره إلى الآن لأنه قد كتب باللغة الإنجليزية لا الدراسات العربية العديدة التي تناولت الإستشراق بقدر من العلمية والمنهجية بشكل أفضل وموضحة أهداف الإستشراق وتوجهاته والمراحل التي مرّ بها لكن تلك الدراسات واقعيا ليست معروفة. والمستشرق البريطاني المعروف برنارد لويس مثلاً قد انتقد دراسة أدورد سعيد وأخذ عليه في الرأي القائل بأن الإستشراق قد ولد في أواخر القرن الثامن عشر وهو رأي سعيد. في حين لم تقع الدراسات العربية التي تناولت هذا الجانب التاريخي من الإستشراق في مثل هذا الخطأ وأن الحركة الإستشراقية - إن جاز لنا التعبير - ترجع إلى نحو النصف الأول من القرن السادس عشر فقد تأسّس كرسي اللغة العربية في الكوليج دي فرانس College de France في سنة ١٥٩٩، وتأسس الكرسي الثاني للغة العربية في هولندا في جامعة ليدن سنة ١٦١٣. أما في بريطانيا فقد تأسس كرسي اللغة العربية في جامعة كمبردج سنة ١٦٣٣[١]. غير أن هذه الآراء لم تكتب بالإنجليزية فيعرفها الأوربيون، إذن فقصور الكتابات التاريخية العربية والإسلامية لم تكن - كما بيّن البروفسور وات رأيه - في أنها فقيرة في منهجها البحثي أو في أصالة مرجعيتها أو في نفاذ بصيرة مؤلفيها إنما في حقيقة الأمر لأنها لم تصل إلى أوربا ولم يقرأها الفرد الأوربي الإعتيادي ناهيك عن المفكر الأوربي والمستشرق الأوربي والأمريكي وغيرهم. فإن أهم مرجع يتردّد ذكره في الدراسات الإستشراقية عن المفاصل المختلفة من التاريخ العربي الإسلامي هو كتاب الأستاذ فيليب حتي (تاريخ العرب) وكتاب الأستاذ جرجي زيدان (تاريخ العرب قبل الإسلام، أو التمدن الإسلامي) دون غيرهما من الدراسات، والأسباب في ذلك بديهية وتعلن عن نفسها.

إذن، أقول، على الباحثين العرب والمسلمين واجب ضخم يتركّز على نقل آرائهم

---

(١) ينظر، مكسيم رودنسون: الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية بحث في تراث الإسلام (تحقيق د. شاكر مصطفى: الكويت /١٩٧٨) ص ٢٧.

As an historical problem fuck/J.Islam European historloraphy since 1800" in Historians of the Middle East.Ed. By B. Lewis (1964) p. 36, 37,38.

آربري: المستشروقن البريطانيون (ترجمة محمد الدسوقي/ لندن ١٩٦٤) ص ١٥-٢٠.

وكتاباتهم عن السيرة النبوية الشريفة وعن الرسول إلى أوربا وبلدان العالم الأجنبية وبلغاتهم بدلاً من استنزاف الطاقات والإمكانات في اتخاذ مواقف الدفاع عن السيرة النبوية ومناقشة آراء المستشرقين فقط. وعلينا أن نتحول الى مجرد مترجمين فحسب. فالأوفق أن نأخذ دوراً آخر، دور من يعرض الأفكار للمناقشة لا من يستمر في المدافعة.

ومع كل هذا فللعلماء والباحثين في تاريخ السيرة النبوية من العرب والمسلمين مسلّمات مصدرية يكاد لا يختلف عليها اثنان منهم. وأن هذه المسلّمات هي نفسها لا تبدو مسلّمات بالنسبة الى المستشرقين. وهذه العناصر والمسلّمات هي:--

١- يعتقد الباحثون العرب والمسلمون بأن القرآن الكريم يعدّ المصدر الأساس في ترصين الحديث عن السيرة النبوية وعن الرسالة الإسلامية والوحي وعن اختيار الله سبحانه وتعالى محمد بن عبد الله رسولاً ومبشراً. كما يعتقد هؤلاء الباحثون بأن الحديث النبوي الشريف الذي صار موثوقاً عند علماء الحديث عن أئمة أهل البيت وعن مؤلفات الصحاح يتضمن قدراً مهماً من المعلومات الخاصّة بالمفاصل المتعلقة بالسيرة النبوية وبشخصية النبي عليه أفضل الصلاة والسلام. وهناك عدد من الآيات الكريمة التي تمثّل المفتاح الرئيس في دراسة السيرة وشمائل الرسول وفضائله. فقد قال تعالى في سورة الكهف: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[1]. وجاء في آية أخرى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[2] وقال تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ * وَلَلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ * أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾[3] وقال الله عزّ وجل ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾[4] وقال تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾[5] وقال تعالى في

(١) سورة الكهف آية ١١٠.

(٢) سورة الأنعام آية ١٦١.

(٣) سورة الضحى آية ١-٨.

(٤) سورة النساء آية ١٦٣.

(٥) سورة النجم آية ١-٥.

سورة التكوير: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ * ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ * مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ * وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ * وَلَقَدۡ رَءَاهُ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ بِضَنِينٖ * وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَيۡطَٰنٖ رَّجِيمٖ﴾[١]. وجاء في سورة الزخرف ﴿بَلۡ مَتَّعۡتُ هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمۡ حَتَّىٰ جَآءَهُمُ ٱلۡحَقُّ وَرَسُولٞ مُّبِينٞ * وَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلۡحَقُّ قَالُواْ هَٰذَا سِحۡرٞ وَإِنَّا بِهِۦ كَٰفِرُونَ * وَقَالُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٍ﴾[٢]. وقوله تعالى في سورة القلم: ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ * مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ * وَإِنَّ لَكَ لَأَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُونٖ * وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ * وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ * وَلَا بِقَوۡلِ كَاهِنٖۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾[٤].

وممّا لا جدال فيه ولا غموض أن تلك الآيات الكريمة وغيرها هي المصدر الواقعي تاريخياً ومنهجياً عن مصداقية نبوة النبي وهي المعبّر الصريح عن صفاته وأخلاقه، وبالقدر نفسه من الأهمية فإن الآيات الكريمة قد قدّمت شواهد ربّانية عن سيرة النبي عليه الصلاة والسلام، فقد تضمنت الإدعّاءات والتخرصّات التي كان المشركون في مكّة يعلنونها ويصرّحون بها مرّاراً وتكراراً تعريضاً وتشكيكاً بنبوة الرسول وصدق رسالته وأخلاقه وهي توازي أو بالأحرى تسير بخطّ مواز تماما للإدعّاءات والتفسيرات التي أسّس عليها المستشرقون تفسيراتهم ومواقفهم.

نخلص من كل ما سبق ذكره أن القرآن الكريم هو أيضاً المصدر الذي اعتمده المستشرقون الأوائل وعدد من المعاصرين على ترجماته المتوفّرة باللغة الإنجليزية أو غيرها من اللغات كاللاتينية وإن كتاب الله العزيز هو المصدر الأساس لدى الباحثين العرب والمسلمين في هذا الميدان.

٢- والباحثون العرب والمسلمون يرون أن المصادر الإسلامية (بمعنى المظّان) حول تاريخ السيرة النبوية الشريفة هي عربية لغة وتأليفاً ومنهجاً وهدفاً إبتداء من مغازي عروة بن الزبير المتوفى عام ٩٤هـ / ٧١٢م ومروراً بمغازي ابن شهاب الزهري المتوفى ١٢٤هـ / ٧٤١م وسيرة ابن إسحاق ومغازيه والسيرة النبوية لأبان بن عثمان البجلي الشيعي وغير ذلك من مؤلفات الطبقات والتراجم والتاريخ. وواقعياً فإننا لا نملك

(١) سورة التكوير آية ١٩-٢٥.

(٢) سورة الزخرف آية ٢٩-٣١.

(٣) سورة القلم آية ١-٤.

(٤) سورة الحاقّة آية ٤٠-٤٢.

بديلاً عن هذه المصادر العربية الأساس بل ليس هناك ما يماثلها دقّة وشمولاً ومعاصرة (وهنا نقصد بالمعاصرة أولئك الرواة الروّاد الذين دخلوا مصادر أساس في سلسلة رواة هذه المؤلفات) في تواريخ الأمم المجاورة والحضارات المجاورة وقتئذ كاليونانية أو الرومانية أو الفارسية أو الهندية. فالمظّان الإسلامية بقدر ما تحمل من أهمية في المعلومات التي تضمنتها بقدر ما هي مهمة مصدرياً في اعتمادها على رواة من الأئمة ومن الصحابة والصحابيات ممن عاش مع الرسول وشهد معه أحداث الأمة الخاصة والعامة، وممن كان قريباً جداً من حياة الرسول عليه الصلاة والسلام الشخصية والأسرية وممّن كان يعدّ السلسلة السندية الأساس التي تصل الى أبي العائلة الرسالية محمد.

ولمجرد المناقشة والمحاججة فإن بمقدور الباحث أي باحث، وأحصر دائرة النقاش بالباحث المستشرق، إذا ما استغنى عن هذه المجموعة من المصادر الأساس أو أنه إذا ما رفضها برمتها أو شكك بمصداقية المعلومات التي وردت فيها جميعها أو بعضها أو حتى إذا ما اتّبع منهج الإنتقاء لما شاء من روايات فيها تدعم رأيه هنا ورأيه هناك فإن الإشكالية الملحّة تبقى قائمة في وجه عزوفه عن هذه المصادر أو بعضها. وهي أنه وغيره من المستشرقين لا يملكون بديلاً عنها في مؤلفاتهم عن تاريخنا العربي الإسلامي. والمصادر اليونانية والرومانية [التي نطلق عليها المصادر الكلاسيكية] لم تسعف المستشرقين في تقديم مادّة علمية تاريخية شاملة ورصينة وذات وحدة وموضوعية. ولهذا السبب فإن مستشرقاً مبشراً مثل (هنري لامانس) الذي صنّف كتباً وبحوثاً كثيرة عن السيرة وتاريخ صدر الإسلام قد وقف موقفاً مضادّاً من الحديث النبوي الشريف وشكك بصورة مطلقة في صحة هذه الأحاديث، وبكل ما ورد بخصوص المعلومات التي تسلّط الضوء على أمانة النبي وصدقه واصفاً إياه بتعبير تهجمي هو La grand dormeur (الحالم العظيم) لم يوّفق كليّاً في عزوفه عن المصادر الإسلامية الأساس وعن الحديث الشريف. وكان مضطراً إلى الرجوع إلى بعضها والاعتماد عليها ولا سيما في الجوانب التي توافق تفسيره وموقفه. فهل كان لامانس - إذا ما طبقّنا شروط البروفسور وات - علمياً في موقفه المصدري. فمن الطبيعي كان موقفه غير علمي ولم يتبع أبسط قواعد المنهج البحثي، فعليه أن يدلي بمعلومات من مصادر أخرى غير تلك التي رفضها كليّة أو رفض بعضها بحجة عدم مصداقيتها.

فالمستشرقون شاءوا أم أبوا وجدوا لا مناص من الاعتماد على مؤلفات السيرة

النبوية ومؤلفات الطبقات والتراجم والرجال وأقتبسوا منها كثيرا أو قليلا ولكن من زاوية توافق قراءتهم وتتواءم مع وجهات نظرهم الجاهزة أو المعدّة سلفاً. والحقيقة فهذه العملية هي في الأساس تمثّل جوهر الاختلاف في منهج البحث وأدواته عند المستشرقين أنفسهم وفيما بينهم وبين منهج الباحثين العرب والمسلمين، وهذا الاختلاف ليس بما له علاقة بمدى صحة المعلومات أو فيما إذا كانت موثوقة أم لا، فكتاب السير وليم موير William Muir الموسوم بـ The life of Mohammad (حياة محمد) أن هو، في واقع الحال،الّا ترجمة ـ في الغالب ـ لما ورد ذكره في السيرة النبوية لابن هشام وفي الطبقات الكبرى لابن سعد[١]

٣- أما المسلّمة الثالثة التي تدعم ما ذكر آنفا في إبراز أهمية المظّان الإسلامية في الكتابة التاريخية العربية أو الغربية عن السيرة النبوية، فهي تلك التي تخصّ جانباً مصدرياً غير الذي تمّ ذكره آنفا، الاوهو الدليل المادي كالآثار والمخلّفات المادية كالنقود ووثائق البردي ووثائق الجنيزا وغيرها من الأدوات البحثية الجديدة التي تؤكد أو تخطّىء صحة الروايات النظرية المدوّنة.فمدينة مكّة المكرّمة مهد الرسالة ومهبط الوحي والمدينة المنورة وقبر الرسول الكريم وقبور الأئمة في البقيع وقبور الصحابة والصحابيات ما زالت ماثلة بما لا يقبل الشكّ في وجودها. وإن التنقيبات عن الآثار فيهما وما ظهر لحد الآن من وثائق أوراق البردي والجنيزا قد تكشف القصّة الحقيقية لظهور الإسلام وأمور أخرى لها علاقة بحقبة الرسالة.

فضلا عن هذا الجانب المصدري المادي فإن المتشكك في الموضوع ندعوه إلى أن يتحقّق ـ على وفق منهج البحث العلمي ـ من مصادر أخرى كأن تكون يونانية أو حبشية أو قبطية أو فارسية. وهناك في هذا الصدد تلميح إلى مصدر معاصر نوعاً ما إلى أحداث الخلافة وإلى عهد الخليفة عمر بن الخطاب ولاسيما حقبة فتوح مصر فيه ذكر لمرحلة الرسالة، إنه تاريخ ألّفه أسقف مصري أو أنه عاش في مصر وهو يوحنا

---

(١) ينظر عن موقف لامانس

Gabriel, F:Muhammad and the conquests of Islam (Translated by Luling and Linell London 1968) p. 19.

Salibi, G: (Islam and Syria in the writings of Henri Lammens) in The Historiane of the Middle East, p. 339.

النيقي .John of Nikiu ولد يوحنا زمن فتح مصر وتحريرها، وقد تدرّجت به الأحوال إلى ان يتولى منصباً رفيعاً مشرفاً على الأديرة النصرانية عام ٦٩٦م. لقد شهد يوحنا ذلك الأقبال الواسع في اعتناق أهالي مصر الإسلام، وأنه لم يستطع إخفاء غضبه الشديد هذا في تاريخه الذي كما يبدو قد وضع أصلاً بالقبطية ثم ترجم إلى الحبشية ومنها ترجم إلى الإنجليزية. فلقد وقف يوحنا موقفاً معارضاً للإسلام ديناً وللنبي محمد شخصياً فأطلق على الدين الإسلامي تحاملاً ((دين أعداء الله أو دين الوحوش The faith of beasts)). (لكنه من جانب آخر يشير إلى النبي فيقول عن اعتناق المصريين الإسلام ما نصّه ((وفي أيامنا هذه ارتدّ كثير من المصريين ممّن كانوا نصارى كذباً، فهجروا الديانة القويمة وتركوا التعميد ودخلوا في الإسلام دين أعداء الله، وقبلوا دين الوحوش دين محمد، وتعاونوا مع عبّاد الأصنام وحملوا معهم الإسلام وحاربوا النصارى))[1]. ويشير ساندرز في كتابه المذكور آنفاً خلال حديثه عن معركة أجنادين سنة ١٤هـ / ٦٣٥م إلى رواية معاصرة مصدرها أسقف نسطوري عبّر فيها عن مشاعره وموقفه إزاء المعاهدة التي عقدها خالد بن الوليد مع أهالي دمشق فقال:-

(The Arabs to whom God has in our day accorded the dominion, have become our masters, but they do not war against the Christian religion, rather they holy men an make gifts to our Churches and convents).

ويقول هذا الأسقف: (إن العرب الذين منحهم الله الهيمنة، قد أصبحوا سادتنا، لكنهم لم يحاربوا ضد الدين المسيحي، والأحرى أنهم كانوا يحمون عقيدتنا ويحترمون رهباننا ورجالنا القديسيين ويقدّمون الهدايا إلى كنائسنا وأديرتنا).

ففي أمثال تلك الروايات وأمثلة أخرى أوردهما البرفسور جيسي روبنسون Chase F.Robinson في كتابه الذي ترجمته الى اللغة العربية (تحت الطبع) الموسوم بـ (التدوين التاريخي الإسلامي) ذكر واقعيّ للإسلام ونبي الأمة، فلا حاجة إلى أن يجهد المستشرقون أنفسهم في التشكيك بالإسلام ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام ومصداقية وجوده أو صدقية الرسالة الإسلامية. فالبحث الدؤوب للرّد على المستشرقين بلغتهم ينبغي أن يكون في اعتماد الباحثين العرب والمسلمين على اللغات القائمة آنذاك وما تم العثور عليه من تواريخ ووثائق ومؤلفات أمثال يوحنا النيقي

---

(1) See sir William Muir: The Life of Mohammad (From original sourees) Edinburg 1923.

ويعقوب الرهاوي وغيرهما من المصادر المعاصرة أو التي تعاصر حقبة الأمويين والعباسيين.

(٣)

هدف نسعى إلى تحقيقه:

فمن الناحية المنهجية فإن الأدلّة السابقة وهي الأدلّة المصدرية المدوّنة أو المادية قد انفردت بها السيرة النبوية عن باقي سير الرسل والأنبياء الذين اختيروا لتبليغ رسالة التوحيد وعبادة الله تعالى كاليهودية والنصرانية. ففي الوقت الذي يجد فيه الباحث العربي المسلم والغربي مادّة تاريخية غنيّة ـ وفي أحيان كثيرة بإمكانه غربلتها ودراستها دراسة متأنية لتكون أدوات أساس في رسم الهيكل الخاص والعام لحياة الرسول الكريم وسيرته وصفاته وأخلاقه من دون ظهور ثغرات تاريخية واسعة ـ لا يجد الباحث الغربي والعربي مادة تاريخية مماثلة في الأهمية والواقعية للكتابة بشكل علمي ومقنع عن سير الأنبياء (عليهم السلام)، الذين سبقوا الرسول. ويخيل أن الأكتفاء بما ورد في التوراة (وهي بوضعها الحالي) أو بماجاء في الإنجيل [وهما كتابان مقدّسان دون شكّ] فقط لن يساعد على تهيئة ورسم هيكلية شاملة لحياة النبي موسى والنبي عيسى.

ففي هذه الحال على مؤرخينا في الوقت الحاضر و المهتمين بدراسة السيرة النبوية الشريفة وتاريخ العرب والمسلمين خلال القرن الأول للهجرة أن يوسّعوا من ثقافتهم المصدرية وصولاً إلى وضع مخطّط شامل علمي وهادف عن المظهر العالمي للسيرة النبوية ومصداقية الرسول الكريم بدلاً من الأكتفاء بما هو موجود من مصادر إسلامية على الرغم من الأهمية البالغة للمعلومات التي احتوتها. وأقصد هنا توسيع المعرفة بالتواريخ المحلية للدول المجاورة للعرب وللإسلام آنذاك كتاريخ الحبشة وتاريخ مصر وتاريخ الأقباط وتاريخ السريان في بلاد الشام وتاريخ اليهود وتاريخ الفرس وتاريخ الصين وتاريخ الهند وتاريخ بيزنطة في القسطنطينية وتاريخ روما. كذلك توسيع المعرفة عن تاريخ تطوّر الديانة المسيحية والفرق التي تأسست في بلاد الشام والجزيرة الفراتية كالنسطورية واليعاقبة مثلاً. فلعل الباحث وهو أمر مؤكد ـ سيعثر على معلومات تاريخية مهمة ـ تغيّر من آراء المستشرقين وتحيلها إلى سراب بعد أن ترسّخت

وأصبحت المحاور الأساس التي تحملنا على الدفاع أوالإتكاء على المسوغات.

(٤)

مفارقات في الكتابة التاريخية عن السيرة النبوية:

فالمسلّمات التاريخية السابقة التي يقبلها ـ على الأقل معظم المؤرخين والباحثين العرب يجدر أن تكون عملية في توجّه كتاباتنا نحو هذا الميدان المهم من تاريخنا ولكن...

١- بدأ الاهتمام بدراسة السيرة النبوية، والتاريخ العربي الإسلامي في عهد الرسالة والخلافة الراشدة وبعدها، بصورة مكثّفة ومثيرة للاهتمام والجدل من المؤلفين الأجانب سواء أكان ذلك مستنداً الى أسّس علمية في البحث أم غير علمية. فالأجانب من أوربا وأمريكا وبلدان الإتحاد السوفيتي إنشلغوا بدراسة هذه الموضوعات منذ مدّة طويلة جداً.

فإذا ما جعلنا دراسة دانكونا D'Ancona الإيطالي المنشورة في مجلة الدراسات التاريخية والأدبية عنصراً للإشارة إلى قدم هذا التوجّه في دراسته التي تحمل عنواناً مغرضاً وهو(أسطورة محمد في الشرق[1] (La Leggenda di Maomatto in Occidenta فإن اهتمام الأوربيين بدراسة سيرة النبي ترجع إلى القرن الحادي عشر للميلاد. فيذكر المستشرق البريطاني سإذرن Southern بإن كلاً من غيلبرت النوجيني Guilbert of Nogent وهيدلبرت التوري Hildbert of Tours وهما من القرن الحادي عشر ألّفا عن الإسلام بحقد دون أن يعتمدا على مصادر تاريخية إسلامية أو غير إسلامية، فقد اندفعا للكتابة عن عصر الرسالة بهذا الإتجاه السلبي لا لشيء إلا لأن ـ كما أشار إلى هذا المستشرق الإيطالي فرانسيسكو غبريلي Gabrieli بقوله الآتي واصفاً مؤلفات غيلبرت

---

(١) وكتاب يوحنا النيقي

The chronicle of John, Bishop of Nikiu (Translated into English by R.F. Charles 1916).

وقد أعتمد عليه المرحوم الدكتور جواد علي في كتابه القيّم تاريخ العرب في الإسلام (السيرة النبوية) / بغداد ١٩٦١) ص ٢٠.

وهيلدبرت بأنها ((Vituperation and hatred entirely consistent in the spirit))[1] ـ ([كتاباتهما وآرائهما متناغمة كليّة مع روح الكره والقدح والذم] وعلى هذا الأساس فقد اعترف غيلبرت النوجيني مثلاً بعدم اعتماده على أي مصدر تاريخي مسوغا ذلك بقوله إنه: (لا جناح على المرء إذا ما ذكر بالسوء كل من يفوقه خبثا بكل سوء ممكن أن يتصوره المرء)[2].

وبقي هذا الاهتمام عند المستشرقين عبر القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، فنال من عناية بطرس الناسك Peter the Venerable ذي الدور الفعّال في إثارة مسيحيّ أوربا ضد الإسلام. لذلك يمكننا عدّ اهتمامه بالدين الإسلامي لا لأسباب علمية فقط إنما لتحصين (المناضلين المكافحين كما يرى) ـ ضدّ العدو المواجه ألا وهو الإسلام. كان بطرس الناسك نواة لتجمّع عدد من الأنصار حول مبادئه لمساعدته في هذا المشروع الكبير. ومن المعروف تاريخياً لبطرس الناسك يرجع الفضل في تحقيق حلم البابا أوربان الثاني في التحفيز ضدّ المسلمين، وفي التبشير لأول حملة صليبية في العصور الأوربية الوسطى. وأعقب بطرس الناسك في هذا المجال يعقوب الفيتري Jacques de Vitry ومارتينوس بولونيوس Polonus. وفنسنت أوف بوفيه Vincent of Beauvais وآخرين.

فإذا ما افترضنا هذه الإسهامات الغربية المدوّنة لها علاقة ـ سواء أكانت كبيرة أم محدودة وثيقة الصلة أم ضعيفة ـ بالإستشراق الأوربي، مع مراعاة أن من أهم الكتابات الأوربية القديمة بشأن الرسول عليه الصلاة والسلام وبشأن التاريخ العربي الإسلامي عامّة وبضمنها السيرة النبوية قد أُلّفت في بريطانيا حوالي الربع الأخير من القرن السابع عشر للميلاد، عندئذ ندرك العمق التاريخي للاهتمام الأوربي في هذا الميدان من تاريخنا الإسلامي ويقدّم دوافعه وأغراضه. فقد ألّف المستشرق البريطاني همفري بريدو Humphry Prideau وهو راهب في كنيسة السيد المسيح Christ Church في أكسفورد كتاباً بعنوان (حياة محمد The life of Mohamet) واختار لهذا العنوان عنواناً جانبياً ينمّ عن الحقد والبغض والكره لرسول الله وهو:-

---

(١) أنظر د. عبد الجبار ناجي: تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي (بغداد ١٩٨١) ص٨٦-٨٧.

(2) See I.D' Ancona: "La Leggenda di Maometto in Occidente" in Studi di Critica estoria letteravia (1912) Vol 11 pp.167-306.

The true nature of imposture fully displayed in the life of mohamet. [1]

وترجمة هذا المقطع من العنوان هو :- الطبيعة الحقيقية للدجّال كما هو مصور بصورة كاملة في حياة محمد.

وهذا العنوان يكاد يتشابه من حيث الفكرة والهدف مع العنوان الذي أطلقه دانكونا باللغة الإيطالية والذي سبقت الإشارة إليه وهو La leggenda in Maomatto in Occidenta أي (أسطورة محمد في الشرق).

كان بريدو يدرس اللغة العربية في أكسفورد، ولهذا أهمية في معنى توجّهه ضدّ الإسلام، فالملاحظ أن كتابه قد حقّق نجاحاً سريعاً في بريطانيا إذ نفذت الطبعة الأولى وأعيد طبعه مرتين في السنة نفسها التي صدر فيها أولاً عام ١٦٩٧م، ثم أعيد طبعه بعد ذلك عدّة طبعات لاحقة، فضلا عن فالكتاب قد ترجم إلى اللغة الفرنسية بعد سنة واحدة من صدوره باللغة الإنكليزية أي سنة ١٦٩٨. وهذه الحال تظهر مدى اهتمام أوربا والأوربيين في التعرف على شخصية الرسول الكريم بهذا الشكل المزيّف وغير العلمي. عندئذ فلا غرابة أن يكون الأوربيون مهيئين ومزودين بمثل هذه الأفكار الجاهزة سواء كان ذلك لدى الفرد العادي أو المثقف الأوربي أو بشكل عام في العقلية الغربية.

وأنجز في هذه الحقبة المستشرق البريطاني جورج سيل George Sale الذي يعدّ من أوائل المستعربين البريطانيين ممّن أعدّ ترجمة جيدة للقرآن الكريم في سنة ١٧٣٤م. ومع أن هذه الترجمة قد جاءت بعد ترجمة الكسندر روس Ross في القرن السابع عشر للميلاد، لكن الحقيقة تعدّ ترجمة سيل أفضل لكون ترجمة روس وصفت بإنها غير جيدة وكانت مجافية للواقع وحاقدة على الإسلام والنبي. فقد اختار روس عنواناً هادفاً لوجهة نظره أو لتفسيره لكتاب الله تعالى وكونه من تأليف الرسول الكريم، والعنوان هو The Alcoran of Mohomet قرآن محمد. لقد فاقت ترجمة سيل الترجمة الرديئة التي قام بها روس شهرة وانتشاراً بين صفوف البريطانيين، واعتمد جورج سيل في الترجمة على تفسيرين عربيين لتفسير وشرح آيات الذكر الحكيم هما :- تفسير البيضاوي وتفسير السيوطي[٢].

(1) Gabriell, op. cit., p. 120.

(٢) أنظر مكسيم رودنسون: الصورة الغربية [تراث الإسلام] ص ٣٤.

بعد ذلك توالت الدراسات الإستشراقية في كتب وبحوث تتعلق بالسيرة النبوية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر لا في بريطانيا وحدها بل في بلدان أوربية مختلفة. ففي فرنسا ـ على سبيل المثال ـ تأسّس أول كرسي للغة العربية في سنة ١٥٣٩ في الكلية الفرنسية (الكوليج دي فرانس)، ولهذا فإن المستشرقين من أمثال سكاليجر Scaliger وأستاذه جورج بوستل Postel ـ وهما مبشّران قد عنيا باللغة العربية وتعلّمها وتعليمها ـ كما كان فولتير الكاتب الفرنسي المشهور ـ خلال عصر الإستنارة ـ من المهتمين بالحضارة العربية الإسلامية؛ وتحدث عن الرسول الكريم في تراجيديا من التراجيديات الرائدة في فرنسا وهي ذات دلالات سياسية - أدبية، وعنوانها Mahomet التي نشرت أولاً في سنة ١٧٤٢.وألّف المستشرق الفرنسي كونت هنري دي بولنيفيه Count H. de Boulainvillers كتاباً شاملاً باللغة الفرنسية يحمل عنوان Vie de Mohomet ـ حياة محمد ـ وصدر هذا الكتاب أولاً سنة ١٧٣٠ م. والظاهر أنه لاقى رواجاً في فرنسا وأوربا وولاسيما بريطانيا التي استحوذ على سوقها الفكري كتاب (همفري بريدو) عن حياة محمد (صلى الله عليه وآله) فقد ترجّم إلى اللغة الإنجليزية بعنوان The life of Mohomet ولعل من أبرز ما يمكن قوله بشأن هذا الكتاب أن مؤلفه تبنى آراء وتفسيرات مخالفة للآراء التي كانت سائدة في كتابات المبّشرين ورجال الدين في العصور الوسطى. ومع أن المستشرق بولينفيه لم يكن متقناً للعربية فقد اعتمد على ما سبق تأليفه من دراسات خاصة بالسيرة النبوية بلغات أجنبية. كان بولينفيه يعتقد بأن ظهور الإسلام يعد تحدياً قوياً للنصرانية فيقول ما نصّه : ((إن كان ما جاء به محمد من مبادىء دينية هو صحيح، مع إنه ـ النبي ـ لم يأت بكل ما هو حقيقة. هذا هو عنصر الاختلاف بين ديننا ودينه[1]. وظهر كتاب آخر في فرنسا يحمل الإتجاه نفسه والتوجّه وهو كتاب المستشرق ليبنز Lebinz وعنوانه Mahomet no imposte (لم يكن محمد دجّالاً)، وقد فنّد فيه مؤلفه التفسيرات الأوربية في العصور الوسطى. كذلك ألف المستشرق جانيه J,Gagnier كتاباً عن حياة محمد باللغة الفرنسية بجزأين[2]. وركّز في الكتاب على مناقشة آراء كلّ من المستشرق البريطاني همفري

---

(1) Gabriell, op. cit., p.12.

(٢) ينظر عن بريدو

P.M. Holt: The Treatment of Arab History by Prideaus, Oclay and Sale" in the Historians of the Middle East/ pp. 290-302.

بريدو والمستشرق الفرنسي بولينفيه.

وينبغي عدم إغفال أن أوّل كتاب ظهر في أوربا إمتدح فيه مؤلفه الرسول الكريم وصوّره تصويراً بطولياً، مبيناً صدق نبوته، ومعقباً بل ومفنّداً آراء أولئك الذين طعنوا في السيرة ونالوا من شخصية النبي وصدقية رسالته، هو كتاب توماس كارليل Th.Carlyle الموسوم بـ العربية (الأبطال) وعنوانه بالإنجليزية On the heroes and heroworship أي الأبطال وعبادة البطل.فقد صنّف كارليل رسول الله ضمن تصنيفه للأبطال في التاريخ. ونشر هذا الكتاب أولاً في سنة ١٨٤٠[1] وكسب تأييداً وشهرة واسعتين في أوربا بشكل خاص والشرق عموماً. إنه كتاب حري بالباحثين العرب والمسلمين أن يطّلعوا عليه، لأنه يمثل منعطفاً في الكتابة التاريخية البريطانية بشأن السيرة النبوية.

فهذه الكتابات التي عمدنا إلى ذكرها، التي سبق لنا تكرار ذكرها في هذا الكتاب؛ لأنها تتماشى ومميّزات المراحل التاريخية التي شهدتها مساهمات المدارس الإستشراقية، ما هي إلا امثلة قليلة ولا تشير إلى أنها تمثّل جميع ما قد تمّ توثيقه في الغرب عن السيرة النبوية موضوع بحثنا. ولكن الهدف الأساس من الإشارة إلى هذا النزر القليل هو توجيه الإنتباه إلى قدم الاهتمام الأوربي الإستشراقي أو غير الإستشراقي بموضوع السيرة النبوية.

وقد شدّدت على أن هذه الاهتمامات هي مفارقة واضحاً فلماذا هي مفارقة؟ أقول الأولى أن يبدأ المؤرخون والباحثون العرب والمسلمون من المحدثين والمعاصرين على حدّ سواء بهذه الدراسات فيكونوا أوّل من يبادر بالتأليف عن نبي الأمة واعتماداً على المؤلفات الأساس التاريخية والتراجمية ومؤلفات السيرة النبوية الأصلية بهدف قطع الطريق العلمي أمام الكتابة عن سيرة النبي؛ لا أن يترك المجال مفتوحا أمامهم فيكون المستشرقون والأوربيون هم الأوائل في المبادرة فتتركّز دراساتهم وفرضياتهم وتفسيراتهم باللغات الأوربية الحيّة عن هذا الميدان، لذا صاروا يتلقون الأفكار والتفسيرات فيدافعون عن صحيحها ويخطئون من أخطأ، فبهذا سجل المستشرقون قصب السبق العلمي.

---

(1) Ibid.

٢- أما المفارقة التاريخية الأخرى فهي:

بينما كان المستشرقون في بريطانيا وفرنسا وغيرهما أوّل من ألّف المؤلفات الخاصة بسيرة النبي، وبعضها بأجزاء تناولت العديد من مفاصل تاريخنا العربي الإسلامي وحضارتنا وهم يعتمدون المخطوطات التي حقّقوها أو التي ظلّت على شكلها. والذين راجعوا المصادر العربية ـ محدودة أو كثيرة ـ أو التي ترجّمت من العربية إلى لغاتهم.

كان موقف مؤرخينا العرب المحدثين في بداية نهضة الكتابة التاريخية في القرن العشرين، وربما إن جاز القول في نحو منتصف هذا القرن موقفاً لا يحسد عليه. فقد تبنّوا في مؤلفاتهم التاريخية العامة عن التاريخ الإسلامي أو الخاصة تلك التي تدور حول السيرة النبوية دور المساجل والمناقش والمفنّد لآراء هذا المستشرق المعادي أو ذاك، وهم يجهدون أنفسهم في تصنيف المستشرقين وفي الدفاع عن تأريخ السيرة. والغريب أنهم أحياناً يستنجدون برأي هذا المستشرق أو ذاك لغرض دعم مواقفنا العربية والإسلامية من موضوع السيرة النبوية. فالذي يطالع على سبيل المثال مؤلفات الدكتور حسن إبراهيم حسن وأحمد أمين وطه حسين والعقّاد وهيكل وفيليب حتي (مع أن هناك رأياً عربياً يجعل حتي ضمن قائمة المستشرقين) وجرجي زيدان (كذلك يعدّه البعض مستشرقاً) وغيرهم من روّاد الكتابة التاريخية والأدبية عن السيرة يجد أن هؤلاء العلماء العرب قد عبّروا عن مواقفهم ضمن تصنيف المدافع أو المناقش أو الرافض للتفسيرات الإستشراقية أو أحياناً دور المادح والمؤيد لتفسير أحد المستشرقين، الذي كان في رأي هؤلاء هو مستشرق معتدل ومنصف. فالدكتور حسن إبراهيم حسن يخصّص جانباً من الباب الثالث من تاريخه الذائع الصيت (تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي) الذي صدرت أول طبعة له عام ١٩٣٥م، بعنوان (المستشرقون والرسالة) فيستخدم تعبيرات من هذا القبيل ((يقول السير توماس أرنولد)) أو ((ويذكر بعض المؤرخين أن الإسلام... الخ من بينهم وليم ميور)) أو يردّد قول ((يعزو بعض المستشرقين إلى الرسول أموراً يشمئز منها الذوق السليم..)). ويقول الدكتور حسن أيضاً ((ويريد بعض المستشرقين أن يقلّل من أهمية الرسالة)) وغير ذلك من التعبيرات الدفاعية أو المعارضة. ومما يلفت النظر ان الدكتور حسن قد اعتمد على كتاب السير توماس آرنولد الذي ترجمه إلى اللغة العربية وعلى الأدلّة التي أدلّى بهاالمستشرق في البيان عن إنسانية الدين الإسلامي وبأنه لم يكن ديناً مقصوراً

على الجنس[1] العربي فحسب.

٣ـ والمفارقة الثالثة هي:-

في الوقت الذي وصل فيه الإستشراق [أو الحركة الإستشراقية إن صحّ التعبير] غايته واكتملت مراميه واستنفّذت والأحرى تنفذّت مشاريع المستشرقين البحثية ومنهج بحث موضوع السيرة النبوية المهم جداً بالنسبة إلينا وإلى التاريخ العربي الإسلامي، وفي الوقت الذي تحقّقت فيه أغراض المستشرقين والمبشرين ودوافعهم في الكتابة التاريخية عن الشرق وعن التاريخ العربي الإسلامي العام وعن الحضارة العربية الإسلامية، وبما قاموا به من جهود مضنية في تحقيق المخطوطات النادرة من تراثنا ونشرها ودراستها؛ بعد كل هذه النتائج السريعة التي تظهر دأب المستشرقين في تعلّم اللغة العربية واللغات الشرقية أعلنوا أنهم قد بلغوا المطاف في مؤتمر الإستشراق الأخير في باريس. فقد تبين سابقاً أن المستشرقين أسّسوا [منذ حقبة العصور الوسطى الأوربية وإن لم يكن تعبير الإستشراق شائعاً ومتداولا آنذاك حتى عصر النهضة الأوربية وما بعد ذلك عندما شاع استخدام التعبيرالإستشراق Orientalism [مفاهيمهم وتفسيراتهم ومناهج بحثهم بخصوص السيرة النبوية بين قادح يقدّح في سيرة الرسول الكريم وبين متشكّك يشكّك في نبوته ووجوده وصدقه وإمانته وأخلاقه وسجاياه؛ وبين طاعن في الرسالة الإسلامية والوحي الألهي والقرآن الكريم بأكمله؛ وبين من يراه بعض الباحثين العرب والمسلمين منذ منتصف القرن العشرين تقريباً مستشرقا معتدلاً في آرائه وتوجّهاته ومواقفه.إذ لم يعد في حقيقة الأمر ثمّة موضوعات جديّة أخرى ـ في نظرهم ـ أو بالأحرى ليس هناك من ضرورة لمتابعة هذا النوع من الدراسات الخاصّة بالسيرة النبوية، في الوقت الذي صار الغرب ـ بمعنى الإستعمار الغربي ـ ينظر إلى الشرق العربي والشرق الإسلامي على إنه مصدر ثراء أوربا ومصدر تموينها وتغذية آليّتها التقنية والإقتصادية. أقول بعد هذه المرحلة الطويلة من المثابرة والجهد المضني من المستشرقين، أعلنوا في المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للإستشراق الذي تمّ عقده في باريس صيف سنة ١٩٧٣ بأن تسمية الإستشراق والمستشرقين قد أستنفذت أغراضها ودوافعها، وبأن المؤتمرات الإستشراقية بالكمال والتمام عبر هذه المسيرة التي استغرقت قرناً من الزمان (فقد عقد أوّل مؤتمر لهم عام ١٨٧٣ وكان المؤتمر

(١) ينظر مكسيم رودنسون: الصورة الغربية ص ٩٦؛ أيضاً .OP, Cit, p.300, Holt

الذي عقد عام ١٩٧٣ بمثابة إحتفال بالذكرى المئوية لهذه المؤتمرات]. وما أن أعلن هذا التصريح حتى وقف جميع المستشرقين إلى جانبه وحصل على الدعم الكامل، ولم تجدِ نفعاً الدعوة المعارضة للوفد السوفيتي وحلفائه الذي دافع عن ضرورة الإبقاء على المصطلح (أي الإستشراق). وهكذا أسدل الستار بعد مائة عام من انعقاد المؤتمر الأول في باريس أيضاً على التعبير بشكل نهائي كما عبّر عنه المؤتمرون. إذ كان تأسيس أول مدرسة للغات الشرقية بإشراف المستشرق الشهير سلفستر دي ساس تقرر عدم جدوى الإستمرار في هذا المنهج. واتفق المستشرقون على استبدال التعبيرليكون عنوان المؤتمر (المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية في آسيا وأفريقيا الشرقية)، بدلاً من عنوانه السابق (المؤتمر الدولي للمستشرقين)[1]. والمتعمن في التسمية الجديدة لا يجد أي صلة بين العلوم الإنسانية في آسيا وأفريقيا وبين الإستشراق، مع أن التسمية الجديدة للمؤتمر تمثّل أنعطافاً يتصّل اتصالاً قوياً بالتحوّلات في المواقف السياسية الجديدة التي ظهرت آثارها بوضوح في آسيا بصوزة عامة وفي أفريقيا الشرقية بشكل خاص.ما هو وجه المفارقة في الحقيقة السابقة؟ أقول بعد أن قرّر المستشرقون ضرورة التحوّل في التوجّهات لضرورة تبديل التسمية بعد أن بذلوا قصارى جهودهم في تعلّم اللغات الشرقية وبعد عناء البحث والتنقيب وتحقيق المخطوطات العربية ونشرها وبعد ما أنجزوه من الكتابت والتأليف على شكل مجلدات أوكتب أوبحوث أومقالات في دائرة المعارف الإسلامية [الطبعة القديمة والطبعة الجديدة] قرابة قرنين من الزمان [بافتراض أن بداية الدراسات عن الرسول الكريم قد ظهرت في القرن السابع عشر الميلادي] وربما لأكثر من قرنين بكثير [بافتراض كتابات رجال الدين في العصر الكنسيوالعصور الوسطى وكتابات المبشرين تعدّ إرهاصات الحركة الإستشراقية). وذلك لأن هذه الكتابات المجافية للحقيقة وللتاريخ قد شغلت مناهتمام رجال الدين والوقوف ضدّ الإسلام والنبي الكريم وهي التي زوّدت المستشرقين منذ القرن السابع عشر للميلاد بخلفيات وفرشات جاهزة من التفسيرات ومن التخرصّات غير العلمية فمن شاء من المستشرقين أن يؤسّس عليها فرضيات وتفسيرات أومن شاء أن يناقشها ويعارضها عندئذ يصنّف المستشرق بكونه منصفا ومعتدلا.

فعندما انتهت مهمة المستشرقين وتحوّلت اهتماماتهم ـ بل اهتمامات المؤرخين الأوربيين فيما بعد السبعينيات من القرن العشرين ـ إلى دراسة الإسلام المعاصر لا

---

(١) مكسيم رودنسون ص ٢٦٦.

إسلام حقبة الرسالة بدأت الأقلام العربية وشرع مفكرونا ومؤرخونا العرب والمسلمون تسليط الضوء الخافت على السيرة النبوية من جهة، وعلى تسليط الضوء الساطع والمعلن على الحركة الإستشراقية من جهة ثانية

وتسارعوا وهم منشغلون فيما بينهم الى تأسيس حقولِ فكرية لتصنيف المستشرقين ووضع كلّ منهم في هذه الحقول وجعلهم في كفتي ميزان:- من هو المعادي من المستشرقين لتراثنا الإسلامي وسيرة رسول الأمة العظيم عليه أفضل الصلاة والسلام،؟ ومن هو المعتدل منهم في آرائه وتفسيراته؟، ومن هو المنصف لقضايا أمتنا التاريخية والحضارية؟، ومن هو العلمي في منهج بحثه؟ وهكذا... وإذا ما اتفقنا على أن الكتاب البيلوغرافي القيّم، الذي صنّفه الأستاذ العقيقي عن المستشرقين وصدر في أواخر الستينيات من القرن العشرين، يعدّ من أوائل الكتابات في هذا الميدان، على الرغم من وجود حقيقة لا بدّ من توضيحها وهي أن الكتاب لا ينظر إليه بوصفه دراسة نقدية لإسهامات المستشرقين في هذا الحقل من تاريخنا وحريّ بنا وصفه ـ كما ألمحنا ـ بالدليل التعريفي الوصفي للمستشرقين واسمائهم على وفق بلدانهم وتبيان أسماء مؤلفاتهم ونشاطاتهم.إنه من دون شكّ عمل شاق جداً وقد برع بل وفّق الأستاذ العقيقي في مصنفه هذا الذي لا يمكن الأستغناء عنه في البحث عن الإستشراق والمستشرقين فهو دليل قيّم جداً.ويخيل أن الدراسات النقدية العربية الهادفة [سواء تلك التي تدعم المواقف العربية الإسلامية أو التي أقتصرت على تفنيد ومناقشة أوتسفيه الآراء والتخرصّات الإستشراقية بشأن السيرة النبوية على وجه خاص] قد ظهرت بصورة جليّة في السبعينيات وشرعت تنمو وتتزايد في الثمانينيات والتسعينات حتى أخذت الجامعات والمعاهد العلمية هنا في العراق وهناك في الأقطار العربية والإسلامية تهتم بموضوع الإستشراق والمستشرقين، وأحياناً دخل الموضوع ضمن البرامج الدراسية ومناهج الدراسات الأولية والعليا في الجامعات والمعاهد.

وأعني بهذه المفارقة أن الباحثين العرب والمسلمين قد بدأوا نشاطاتهم عن التعريف بالمستشرقين وبتفسيراتهم وتجنياتهم ضدّ السيرة النبوية عندما أغلق ملّف الحركة الإستشراقية من قبل المستشرقين أنفسهم، واستبدلوه بميدان دراسة آخر عن الإسلام المعاصر والحركات الإسلامية المعاصرة وهلّم جرّا، والله يعلم إلى متى سيظل هذا التوجّه فعّالاً ومتحركا في المؤتمرات والنشاطات الأوربية المكثّفة حتى

يأتي دورنا نحن الباحثين العرب والمسلمين في مسائل التعقيبات والمحاججات.

(٥)

وقفة مع مستشرق معاصر:

واقعياً ليس من المبالغة القول بإن اهتمام الأوربيين وتوجّهاتهم [إذا كنّا غير موافقين على قرار المؤتمر الدولي للأستشراق في أبطال تعبير المستشرقين التسمية فقط وأبقينا لوحدنا نسميهم بهذا التوصيف] بالنسبة الى موضوع السيرة النبوية قد شهد انحساراً ملحوظاً في الوقت الراهن. صحيح أن هناك دراسات لكنها متفرقة وذات دوافع محدودة ولا سيما أن أغلب مؤلفيها من اليهود. لكن المهم الإشارة الى من تبقى من المستشرقين الذين أسهموا كثيراً في منتصف القرن العشرين في الدراسات التاريخية والإسلامية فهم بالفعل قد جوّلوا نشاطاتهم إلى دراسة الإسلام المعاصر والإتجاهات الفكرية في الإسلام أو إلى الفكر السياسي في الإسلام أو الحركات المعارضة في الإسلام أو موضوعات مثل السلطة في الإسلام والإسلام والعلم وغير ذلك، يركزون بشكل أساس على أوضاع العالم الإسلامي في هذه المرحلة من الصراعات الدولية أو لنقل بكلمة أخرى من العولمة السياسية والإقتصادية وعلى دور الإسلام ـ الدين والحضارة ـ في الأحداث السياسية حيال دور القوميات. والمستشرق المعاصر الذي سنقف معه في هذه الوقّفة هو البريطاني (الإسكتلندي) المشهور في عالمنا وبقية الأنحاء مونتغمري وات يمثّل في الحقيقة هذا الصنف من المستشرقين الذين حوّلوا مناهتماماتهم، ولعل الصحيح قوله بأن حقبة نشاط واتِ الجّاد' والمثمر' في ميدان السيرة النبوية هي حقبة الستينيات من القرن العشرين.

والجدير بالذكرأن البروفسور وات معروف بين أوساط الباحثين والمؤرخين العرب والمسلمين والمتخصّصين في موضوع السيرة النبوية بالدرجة الأولى وغيرهم. وهو بالنظر إلى التصنيف العربي المعاصر للمستشرقين قد وضع في صنف المستشرقين المنصفين، ولذلك فإنه قد تسلّم دعوات عدد من البلدان العربية والإسلامية لإلقاء محاضرات في التاريخ الإسلامي فزار عدداً من بلداننا العربية بترحيب علمي حارّ فضلا عن أن الباحثين العرب اعتمدوا مؤلفاته والكثير من أفكاره في دراساتهم عن السيرة النبوية. ودرس بعض الباحثين منهج وات في هذا الميدان مسلّطين الضوء على

عدد من آرائه فخلصوا إلى آراء مغايرة أي تجعله من صنف آخر وكونه مستشرقا ليس محايداً إلى هذه الدرجة أو بالأحرى إلى الدرجة التي وصف بها[1]. وعلى الرغم من أن أمثال هذه الدراسات النقدية المقارنة للمستشرق وات وغيره هي دراسات جادّة، لكن ملاحظة متواضعة ينبغي طرحها وهي:- (إن اعتماد أي باحث يريد دراسة مؤلفات وات ومعرفة منهجه معرفة صحيحة لابدّ من أن يكون قريبا بشكل مباشر من مؤلفاته باللغة الإنجليزية لأن الاعتماد على المؤلفات المترجمة مع أهميته لا يقدّم فوائد عملية كثيرة، فالترجمة العربية لأهم مؤلفات وات وهي (محمد في مكة) و(محمد في المدينة) التي نهد بها بجدية الأستاذ شعبان بركات جيدة دون شكّ لكنها في عدّة مجالات بحاجة إلى إعادة نظر أوإعادة ترجمة. فالمستشرق (وات) يتمتع بذكاء حادّ وسمعة علمية جيدة في نظر الباحثين ويتمتع بسيطرة لغوية حاذقة، ولذلك فإنه يميل إلى استخدام تعبيرات أوكلمات مفهومة عند القارىء لأنها مألوفة في ترجمتها لأول وهلة. ولكن أحياناً وعند الرجوع إلى المعاجم اللغوية الإنجليزية المفصلة ينكشف الغطاء عن مدلولات لا توافق الفهم المألوف، وربما يكون المستشرق وات قد أدخل في هذه الكلمة أو تلك أو في هذا المصطلح Term أو ذاك معنى وهدفاً آخر ذا دلالات إستشراقية وسأقف على بعضها لمجرد الإشارة.

يقول المستشرق وات في كتابه (محمد في المدينة) واصفاً عدوانية الكتابات التبشيرية ضد النبي قائلاً:-

((of all world's great men none has been so much maligned as Muhammad. For centuries Islam was the great enemy of Christendom))[2].

وترجمة هذا النصّ (ليس هناك بين جميع الرجال العظام في العالم شخصية قد افتري عليها أو أوذيت كما أوذي محمد. وكان الإسلام لقرون عديدة هو العدو الأكبر للعالم المسيحي).

وله قول آخر في الدفاع عن السيرة النبوية بوجه الكتابات هو:

---

(1) See Carlyle. The: on the heroes and hero worship (1840).

وقد ترجمه الأستاذ علي أدهم إلى العربية بعنوان (الأبطال).

(٢) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي [ط/ ١٩٦١) ج١ ص ١٦٦-١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠.

((At one point Mohammad was transformed in to Mahound, the prince of darkness)).[1]

وترجمة النصّ (ففي إحدى المراحل تحول اسم محمد إلى (ماهوند) الذي يعني أمير أو ملك الظلام).

بهذه المختارات من أقوال المستشرق وات الموجودة في الملحق الخاص الموسوم بـ (أخلاق محمد) في آخر كتاب (محمد في المدينة) التي كرّرها أيضاً في كتابه الآخر (محمد النبي ورجل الدولة) تسمو مرتبة البروفسور وات عند الباحثين العرب والمسلمين الى أنه كان بحق منصفا في أبراز ضآلة التخرصّات التي أشاعها رجال الدين إبان عصر الكنيسة والعصور الأوربية الوسطى تلك التخرصّات والأباطيل التي ظلّت راسخة ثابتة في إذهان المبشّرين والعديد من المستشرقين؛ إذ كانوا يكرّرونها في كتاباتهم المعنية بتاريخ السيرة النبوية.

وحريّ بنا القول بأن وات قد وقف على مثل تلك التفسيرات ضمن الملاحق التي أفردها بكتابه. واختار عنوانات ذات دلالات جديّة تتلاءم مع ما كان شائعاً في الكتابات الإستشراقية المتعلقة بالرسول الكريم وشمائله وفضائله. فمثلاً اختار عنواناً عاما شمل جميع هذه المحاور الثانوية الحوارية في كتابه (محمد النبي ورجل الدولة) وهو (Assessment تقويم). ومن بين العنوانات الجانبية التي أخضعها للتقييم والدراسة والردّ على الأفكار الإستشراقية السائدة في أوربا الموضوع الآتي:

(Appearance and manner) أي المظهر الخارجي والسلوك وهو ملحق سلّط فيه وات الضوء على أخلاق الرسول مستندا في ذلك الى الطبقات الكبرى لابن سعد. ولم يفته تضمين هذا الحديث بآراء حول الأوضاع النفسية للرسول الكريم عليه الصلاة والسلام فأستخدم التعبير الآتي:-

He was given to sadness فقد أستخدم كلمة Sadness بدلاً من الاستخدامات الشائعة عند المستشرقين الآخرين التي تشير إلى حال (الصرع). لقد اختار هذه الكلمة على

(١) رأي برنارد لويس كما عرضه وترجّم الحوار الذي نشر في المجلد ١٤ من المجلة الأمريكية The New York Review Book الأستاذ كامل يوسف حسين وقد كتب برنارد لويس مقالة في هذه المجلة يفند آراء أدوارد سعيد في الاستشراق ويناقش كتابه.

نحو ينبغي علينا أن لا نترجمها بترجمتها المعروفة المألوفة (الحزن أو الكآبة) فقط؛ لأن وات أراد إلى حدّ كبير أن يعرض حال مرضية فكلمة Sadness ترادف الكلمات التي استخدمها المستشرقون وهي Melancholia أو Melancholy ويقصد بها مرض السوداوية والإنقباض. وهو خلال عرضه صفات الرسول ربما هدف إلى التلميح بالإدّعاء الذي شاع عند المستشرقين من أنه كان مصابا بالصرع لكن وات لم يذكر الصرع بل استبدل الكلمة بالإشارة إلى وضع صحي آخر هو السوداوية .

والمستشرق في الظاهر كان يهدف إلى الردّ على مطاعن المستشرقين الذين نعتوا الرسول الكريم بالقسوة وقسوة القلب وأنه كان فظّاً ومثيراً للحروب وأنه كان لقسوته لا يحبّ الأطفال.. الخ من التخرصات الرخيصة غير أنه في أحيان أخرى يدخل تعبيرات وكلمات قد يقصد بها أيضاً مقاصد سيئة، فمثلاً إنه يصور الرسول الكريم بكونه جادّاً ولا يثرثر في الكلام وأن ضحكته كانت أبتسامة فحسب لكنه يذكر ضمن هذا الكلام التعبير الآتي:

In his dealing with people was above all tactful. He could be severe at times[1]

وترجمة القول ((كان محمد في تعامله مع الناس فوق كل شيء، تكتيكياً، وأنه كان قاسياً أحياناً)).

وهناك عدد من الملاحظات بشأن الاستخدامات اللغوية التي طبّقها وات وهي تنحو مناحي ومقاصد عدّة لا منحى واحد كالذي يفهم أول وهلة، وإنني قد أعددت دراسة متواضعة أخرى عن هذا الجانب، لكن المثالين الآتيين لهما أهمية لابد من ذكرهما لإنهاء هذه الدراسة:-

لقد تناول وات في مجال آخر من ملاحقه في الكتاب موضوعاً حيوياً اختار له عنوان The Alleged moral failures أي (مآخذ أو إخفاقات أخلاقية مزعومة)، يشير فيه إلى الادّعاءات الإستشراقية أيضاً ومنها تلك التي تتعلق برسالة الإسلام والوحي التي دافع وات لإسقاطها معتمداً المصادر الإسلامية الأولية، غير أنه يدلّي ببعض

---

(١) ينظر على سبيل المثال د. عماد الدين خليل: المستشرقون والسيرة النبوية في المستشرق البريطاني مونتغمري وات [مناهج المستشرقين] ص ١١٥-٢٠١.

التسويغات للدفاع عن الرسول الكريم وهي في الحقيقة لا يمكن قبولها إطلاقاً، ولا تعدو أن تكون تفسيراً إستشراقياً حاقداً لتفسير إستشراقي آخر وحاقد أيضا ولكن بأسلوب غير مباشر. فخلال حديثه عن اتهام المستشرقين الرسول أنه كان شهوانياً يضرب المثال الآتي:-

((إذا ما قارنّا النبي بالملك عبد العزيز ملك السعودية فإن محمداً يعدّ معتدلاً في علاقاته بزيجاته))[1]. فهل يجوز مقارنة وات،على وفق هذا المنهج المتطرّف، بين رسول الله الذي لم يستسلم إلى كل إغراءات المشركين واليهود والمنافقين الماديّة والإجتماعية ماضياً بعزيمة لا تهزم ولا تقهر من أجل نشر دين الحقّ، بالملك عبد العزيز بن سعود؟ ومن المؤكد أنه أحسّ بهذا الموقف الواضح وغير اللائق في المقارنة غير العلمية فحذف هذه الفقرة التي وردت في كتابه (محمد في المدينة) الذي صدر أولاً سنة ١٩٥٦ فلم يشّر إلى هذه المقارنة في كتابه (محمد النبي ورجل الدولة) الذي اعتمده في هذه الدراسة عام ١٩٦٩.

أما المثال الثاني فهو ذلك الذي يتعلق برأيه الداعم للموقف المنصف والمعتدل الذي يلتزم به في عرض السيرة النبوية ضد الرأي المتشكك في مصداقية الرسول الكريم، فأاستعمل تعبيراً هادفاً بقوله:- كان النبي يتمتع بخيال جيّاش وبقدرة جيّاشة مبدعة Creative imagination لذلك فإنه ابتدع القرآن الكريم يقول وات ما نصّه:-

In Muhammad, I should hold, there was a welling up of the creative imagination, and the ideas thus produceed are to a great extent true and sound, It does not follow, however, that all the Qura'anic ideasare true and sound. In particular there is at least one point.At which they seem to be unsound - the idea of revelation[2]-

وترجمة هذا المقطع الذي شدّدت على بعض التعبيرات الواردة فيه لأنها تتضمّن ترجمة لها أهداف غير التي ابتدأ بها وات بناءه عن مصداقية دعوة النبي فيقول: ((على أنني أعتقد بأن هناك دون شك قدراً من الخيال الجيّاش في محمد وأن الأفكار التي

---

(1) Watt: Mohammad, prophet, p. 231.

(٢) ينظر وات: محمد في المدينة [العربية] ص ٥٠٢.

Ibid.p. 239.

قدعرضت [استخدام Produce التي تفهم في الظاهر أنتجت لكنها ربما تقابل Exhibit] هي إلى حدّ بعيد صحيحة وحقيقية وعلى أية حال فإنه لا يصح بالضرورة [وهذا ما تعنيه فعل to follow] أن جميع الأفكارالقرآنية صحيحة وحقيقية. ولاسيما أن هناك على الأقل فكرة واحدة أو موضوعاً واحداً تبدو [أي تبدو فيه هذه الأفكار] فيها غير صحيحة ألا وهي فكرة الوحي)).

فالمستشرق وات دافع عن مصداقية الرسول الكريم لكنه هدم البناء بالمحصلة النهائية التي أسقط فيها مصداقية الوحي، وهنا نجده يستبدل تفسيراً إستشراقياً حاقداً بتفسيره الإستشراقي الذي لا يقلّ حقداً. وأن مثل هذه الحالات التي يظهر فيها تشكيكه بآراء المستشرقين القدامى من جهة ثم تشكيكه نفسه تتردّد بين الحين والآخر في كتاباته بشأن السيرة النبوية.

المبحث الثاني

مواقف المستشرقين من آل بيت النبي:

في القرآن الكريم عدّة آيات كريمة تشير إلى المضمون التاريخي والإجتماعي (الأسري) لأهل البيت (عليهم السلام)، أولها آية في سورة الأحزاب بسم الله الرحمن الرحيم ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1].

فأهل البيت هنا يقصد بهم أهل بيت النبي، أو كما أشار إليه رسول الله في حديث شريف معروف في الفكر الشيعي وهو حديث الكساء أو حديث أهل العبا: هم رسول الله والأمام علي وفاطمة الزهراء والإمامين الحسن والحسين. وهو المعنى نفسه في آية تشير إلى النبي نوح بقوله عزّ من قائل: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ۞ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[2]، كذلك الآية الكريمة الثالثة المتعلقة بأبي الأنبياء إبراهيم قال عزّ من قائل خلال قصّة تبشير الملائكة لزوج إبراهيم بغلام، وأن زوجه قد تعجّبت من الأمر لأنها عجوز فأجابتها الملائكة: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ۖ رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ ۚ إِنَّهُۥ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ﴾[3].

أقصد بهذه المقدمة أن الآيات الكريمات تلقي ضوءاً لا يقبل الشكّ في ما هو المقصود بتعبير أهل البيت، وأن الله تعالى لم يهدف إلى أن هذا التعبير قد استخدمه عرب قبل الإسلام من قبل أم لم يستخدمونه، أو أنهم قد استخدموه بعد الإسلام للإشارة الى المسلمين أو المؤمنين عموماً أو للدلالة على بني العباس أو بني هاشم حصرا. فهو أمر مألوف أن يتكرّر استعمال تعبير (آل) للإشارة إلى العائلة أو الأسرة أو القبيلة أو غيرها، أو أن يستخدم أهل البيت بأشكال واستعمالات متنوعة؛ لكن الأمر الذي يعنينا في الحديث الشريف بما له علاقة بالتشيّع فالتعبير أهل بيت النبي أو أهل

(١) سورة الأحزاب آية ٣٣.

(٢) سورة هود: آيات ٤٥، ٤٦.

(٣) سورة هود: آية ٧٣.

البيت، إنما يقصد به بوضوح ما قصدته الآيتين المتعلقتين بإبراهيم (حديث الملائكة مع إبراهيم وأهله) ومع نوح (نوح وابنه).

والمستشرقون شأنهم شأن بعض المفسرين الذين لا يرضون بل لا يرغبون في أن يكون التعبير شاملاً لرسول الله والمنتسبين إليه بنسب الأقربين نسباً فراحوا يتجولون في تفسيراتهم الهادفة إلى توسيع فحوى التعبير محاولة منهم أبعاده عن نصّه الأساس الا وهو أهل بيت رسول الله. فهناك من المفسرين المسلمين من فسّر قول الله سبحانه وتعالى بأنه يقصد به في سورة الأحزاب جميع زوجات الرسول ومنهم من قال بأنه لا يشير الى رسول الله أو إلى الأمام علي أو إلى غيرهما مباشرة إنما يشير إلى المضمون العام الذي وردت فيه آيات تتعلق بإرشادات الله تعالى وتوصياته إلى أمهات المؤمنين (أن لا يتبرجن، ولا يعملن فاحشة.. الخ). هنا أيضاً تأثر عدد من المستشرقين بهذا الجدل فتوقفوا على المرضوع بتخريجات متعددة أهمها تعبير (آل) المفردة المطلقة إذ كتب جولد تسيهر[١]. وهنري لامانس في بحوثهما (حول البيت عند العرب قبل الإسلام) وكذلك في كتاب لامانس بالفرنسية (فاطمة وبنات محمد)[٢]، وفان آرندونك Van Arendonke فبحثه (أهل البيت) وترتون في مقالته في دائرة المعارف الإسلامية[٣]، وماثير شارون Sharon في البحث الموسوم بـ .People of The house فقد التزم هؤلاء جميعاً بفكرة أن التعبير الوارد في الآيات لا يفهم منه أهل بيت النبوة المشار إليهم، والشيعة فقط هم الذين حدّدوا التعبير بكل من رسول الله والأمام علي وفاطمة والحسن والحسين. والتعبير حسب رأي هؤلاء المستشرقين هو أوسع فهماً من ذلك فهو استعمال عام كأن يكون المقصود به آل عثمان وآل أمية، ويذهب جولد تسيهر أبعد من ذلك بأن كفّار قريش أيضاً كانوا يسمّون بآل أو أهل الله، وأن العرب قبل الإسلام قد استعملوا التعبير للتدليل على العائلة الحاكمة في القبيلة. وفي الإسلام كان يشمل عائلات الخلفاء؛ وأن العباسيين حدّدوه في بني هاشم، وأنهم أي آل العباس هم أهل البيت بشكل خاص. وهكذا في غيرها من الآراء والتفسيرات التي لا

---

(١) في دائرة المعارف الإسلامية القديمة

Goldzeiher, (AL al Nabi).

(2) Lammens H: Fatima of les Filles de Mahomet (Rome 1912), idem (Le Culte des Beytl) in L'Arabic Occidentale avant L'hegira) Beirut 1928, pages 136, 145, 155.

(3) Van Arendonke (Ahl al Bayt) in Ecoydopcliq of Islam (New Edition) Volume I Pp. 257-258.

علاقة لها بأصل المسألة سوى أنهم وتقليداً لعدّد من المفسرين الذين لا يريدون ذكر أهل بيت النبوة، أو الذين لا يروق لهم حديث الكساء الذي ورد في عدد من مؤلفات الصحاح والسنن والمساند ويقصد به الرسول والأمام علي. ومن المؤسف جداً أن يتوسّع أمثال هؤلاء في التفسيرات التي تتعارض مع أصل مضمون الآيات القرآنية.

وانطلاقاً من أن رسول الله في العقيدة الإمامية الإثني عشرية هو أول أمام من أئمة أهل البيت، وأنه كان وما زال من الموضوعات المهمة في دراسات المستشرقين والمبشرين منذ القرن الحادي عشر للميلاد أي في أثناء العصر الكنسي والأوربي الوسيط وحتى وقتنا الراهن. إذ صنّفت فيه الكتب والرسائل والبحوث في شتّى اللغات الأوربية في الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والروسية والسويدية والهولندية وما إلى ذلك من اللغات الأجنبية حسب العنوان المتكرر عندهم وهو:-

The Life of Mohammad.

Vie de Mohammad.

Geschecte das Leben der Mohammad.

وجميعها تركّز على السيرة النبوية في مكة والمدينة حتى انتقاله إلى جوار الرفيق الأعلى. عندئذ بات من الضروري تخصيص هذا الفصل لتتّبع محور دراسات المستشرقين وتفسيراتهم بشأن السيرة النبوية وبشأن الدعوة الإسلامية وحياة الرسول الشخصية.

للمستشرق الأسكتلندي مونتغومري وات المعروف باختصاصه ودراساته الكثيرة عن رسول الأمة ولاسيما في كتابيه (محمد في مكة)، و (محمد في المدينة) قول أورده في كتابه (محمد في المدينة) ويمثل الوصف العدواني للكتابات الإستشراقية والتبشيرية ضد النبي يقول فيه:- ليس هناك بين جميع الرجال العظام في العالم شخصية قد افتري عليها أو أوذيت كما أوذي محمد، إذ كان الإسلام لقرون عديدة هو العدو الأكبر للعالم المسيحي[١]. وأقول في الوقت نفسه بأنه ليس هناك من شخصية دينية أو سياسية

---

(1) Watt M.: Muhammad at Media (London, New York 1956) p. 235.

وقد ترجمه الأستاذ شعبان بركات إلى العربية (محمد في المدينة).

في التاريخ عامّة قد سلّطت الأضواء على دراستها أو التأليف والبحث عن سيرة حياتها من قبل المستشرقين مثلما خضع له رسول الله؛ ولاسيما حياته الشخصية ونبوته ودعوته السرية والعلنية وهجرته إلى المدينة وإنجازاته المدنية والإقتصادية والإجتماعية والفكرية والعسكرية. واختيار المستشرق هارت Hart للرسول الكريم بأنه أعظم شخصية مؤثرة في العالم من بين مائة شخصية اختارها في كتابه (أكثر الشخصيات المؤثّرة في التاريخ)[1]، هو اختيار ـ دون شكّ واقعي ـ وموفق. فقد أحصينا ـ قدر الإمكان ـ أكثر من خمسين كتاباً والكثير من البحوث باللغات الأجنبية قد خصّصت لدراسة نبي الأمة وجميعها يحمل عنوان حياة النبي. إنها محاولة إحصاء لا غير قد جمعت بين الجيلين من المستشرقين القدامى والمعاصرين، من مؤرخ وأديب وفيلسوف ومبشّر وغيرهم. وواقع الحال فمن النادر أن نجد مستشرقاً أو مبشّراً يؤلف في التاريخ الإسلامي ولم يتناول حياة الرسول وشخصيته وإنجازاته أو الدعوة الإسلامية في سنيها الأولى سواء أكان ذلك بتأليف كتب مستقلة عنه أم بتخصيص فصول كاملة في مؤلفاتهم.

مرّت دراسات المستشرقين عن رسول الله بعدّة مراحل تاريخية، ترتبط كل مرحلة ارتباطاً وثيقاً بالمتغيرات السياسية والفكرية الأوربية ومن المهم القول بأن هذه الدراسات قد تميّزت بنسبة من المزايا والسمات الواضحة.

ففي المرحلة الأولى التي تشتمل على مدة العصور الكنسية والأوربية الوسطى ظهرت عدّة كتابات لا يمكننا الجزم بأنها دراسات إستشراقية لأنها تعدّ كتابات تفتقر إلى المنهج العلمي، فضلاً عن أنها بعيدة عن الحقبة التي ظهر فيها مصطلح الإستشراق والمستشرقين في أوربا الوسطى.لكنها على أية حال تمثّل في حقيقتها البدايات لطبيعة التطوّر في التدوين التاريخي الأوربي وطبيعة تفهّم أوربا للتاريخ الإسلامي الوسيط بصورة عامة ولتاريخ الدعوة الإسلامية ونبوة الرسول بشكل خاص. هذه الدراسات فضلاً عن افتقارها الموضوعية والعلمية لكنها صارت الأسّس التي ارتكز على آرائها وتفسيراتها العديد من الآراء الإستشراقية المتأخرة. واستمر تأثيرها يحتّل نصيباً يعتدّ به في دراسة ومواقف عدد من المستشرقين في الفترات الحديثة والمعاصرة.

---

(1) Hart, M. The Most Influential Persons in History p. 4

والمعروف عن مدة العصور الوسطى الأوربية أنها عاصرت حدثاً سياسياً بارزاً لا في أوربا فحسب إنما بالنسبة إلى العالم الإسلامي ذلك الحدث هو الحروب الصليبية، عندما التقى الغرب بالشرق لقاء عسكرياً وسياسياً بالدرجة الأولى وحضارياً إلى حدّ ما. الحروب الصليبية، كما عرّفت وتعرّف في أوربا The Crusades وعرّفت في حينها عند المؤرخين المسلمين بحروب الإفرنج، واحدة من المحاولات المتكرّرة التي تحمّس لها الغربيون لأجل الإستحواذ والسيطرة على الشرق. إنها كانت في مرحلتها الأولى نتيجة لفلسفة دينية، وبعد ذلك تطوّرت لأن تكون أهدافها سياسية واقتصادية أيضاً. ولقد رافقت هذه الحروب الأوربية نتائج سلبية كثيرة وأخرى إيجابية منها ما يتعلق بموضوع البحث، فقد وجّهت أقلام عدد من الكتّاب والأدباء الأوربيين لكتابة تاريخ العالم الذي كان مسرحاً لعمليات حربية طويلة. فاندفعت هذه الأقلام إلى دراسة أحوال الشرق الإسلامي الدينية. ولذلك كان موضوع الدعوة الإسلامية والقرآن الكريم وحياة الرسول الكريم من أهم الموضوعات الدينية التي استهوت أنظار اولئك الكتّاب بتحفيز وتشجيع من الكنيسة التي وجدت في الدين الإسلامي تحدّياً دينياً خطيراً في منطقة البحر المتوسط، على هذا الأساس ترتّب أمران متلازمان هما:--

١- إن الأوائل الذين كتبوا عن تاريخ هذه المدة المبكرة من تاريخنا الإسلامي يغلب عليهم اتجاه رجال الدين أوبشكل أدق رهبان.

٢- كانت أهم التوجّهات التي حظيت باهتماماتهم دراسة الأحوال الدينية للعالم الإسلامي بسبب من أن الدين كان محفّزاً مباشراً وقوياً للمحاربين المسيحيين، ولذلك فاعتماداً على هذا من الممكن القول بأن كتابات وإسهامات هذه المرحلة اتّسمت بالآتي:

أ. التطرف في عرض الآراء والأفكار والتفسيرات المعادية للقرآن الكريم ولرسول الله وآل بيته والدعوة الإسلامية.

ب. الجهل البيّن بالمصادر الإسلامية واللغة العربية والقرآن الكريم والحديث الشريف.

ت. غلبة الطابع القصصي والخيالي ـ غير الواقعي ـ على تلك الإسهامات التي ترجع إلى حقبة العصر الكنسي والعصر الأوربي الوسيط. حقيقة أن بعض الكتاب قد

اعتمد على ما تيسر له آنذاك من مراجع عربية؛ غير أن هذا النفر القليل كان غير موثوق في طرحه الروايات الإسلامية، كما أنه عمل بجهد على تحريف هذه المعلومات أو تحويرها أو كتابتها بصيغ وأشكال بعيدة عن حقيقتها، يدل على جهلهم فضلاً عن ذلك فإن هذه المرويات والمعلومات قد وصلت أوربا عبر بيزنطة وهنا أيضاً تعرّضت إلى عمليات من التزييف والإضافة والتحريف أو الزيادة أو النقصان.

ففيما يتعلق بالأمثلة المتعلقة بالدراسات المتعلقة بآل بيت النبي ولاسيما بالأمام علي نذكر الآتي اعتماداً على ما قدّمه المستشرق برنارد لويس B.Lewis وإيتان كوهلبرغ Etan Kohlberg، فيذكر الأول أن الغرب قد عرف التشيّع عبر معرفتهم للفاطميين والحشاشين، لذلك صار جميع ما كان معروفاً عن المذهب الإمامي الإثني عشري إن هو إلا معرفة منحازة أو محرّفة. فالمؤرخ الصليبي وليم الصوري William of Tyre في كتابه تاريخ أعمال الكنيسة عبر البحار؛ رأى الشيعة من خلال محاولته عرض طبيعة وواقع الإسلام السنيّ والإسلام الفاطمي ثم أستنتج قائلا: كان الشيعة يرون في الأمام علي بإنه النبي الحقيقي الذي أولاه الله تعالى ثقة الرسالة السماوية، وإن جبرائيل قد أخطأ في تنزيل الرسالة للأمام علي فسلّمها خطأ إلى محمد[١]. بهذه الرؤية التي تدّل بوضوح تام على جهل مطبق بتاريخ الدعوة الإسلامية وبنزول الوحي على رسول الله وبمجريات التاريخ الإسلامي وتاريخ وسيرة الأمام علي وعلاقته الأخوية مع نبي الأمة. مع العلم أن وليم الصوري قد توفي سنة ٥٨٤هـ / ١١٨٦م، أي القرن السادس الهجري بمعنى أنه كان معاصراً لمدة إزدهار المكتبة الإسلامية بكثرة المؤلفات الإسلامية التاريخية ومن ضمنها مؤلفات الرجال والمؤلفات الحديثية والفقهية وغيرها كثير. وأنها كانت معروفة جداً؛ مع ذلك يدلي وليم الصوري بمثل هذه المعلومة القصصية والخيالية التي تشير إلى جهله في التاريخ الإسلامي. وقد تردّدت مثل هذه المعلومات البعيدة عن الواقع على لسان يعقوب الفيتري Jacques de Vitey[٢] في كتابه (أسقفية Bishop عكّا ١٢١٦-١٢٢٨) إذ ورد

(1) William of Tyre: A History of Deeds done beyond the Seas (Transleted by Emily A. Babcock and A.S Krey (New York 1943) vol 2. P323,according to Kohlberg E.Belief and low Imami Shiism (Collected Studies) Published by Variorum p. 31-33.

(2) Jacques de Vitery (or Vitriaco): Bishop of Acre 1216-1228, idem: Libri due, quorum prior orieutalie sive Hierorsolym itane (1597 Ch, 8 p, 33-34) According to professor Kohlberg in (Belief and law) p. 32-33.

فيه ما يتعلق بالشيعة وبالأمام علي معلومة مشابهة تماما لتلك التي أوردها وليم الصوري ويزعم - وهو على خطأ تام - أن للشيعة مبدأ يعتقدون فيه بأن علياً هو النبي المعروف الذي تحدّث عنه الله تعالى في القرآن الكريم. وقد تحّدث (أي القرآن الكريم) عنه أكثر مما تحدّث عن النبي محمد نفسه. وأن علياً وأتباعه هم الذين هاجموا شريعة رسول الله وأن للشيعة طقوساً في الصلاة والزكاة وغيرها من العادات هي في الواقع تختلف عن طقوس المسلمين السنة. وأشار البروفسور كوهلبرغ إلى كتاب آخر ليعقوب دي فتري ردّد فيه تلك الأقوال الساذجة[1]. وهناك أدلّة أخرى على مثل هذه القصص المزيّفة التي لا تعتمد أي مصدر موثوق إنما صدرت من وحي عقليتهم، وكانت تمثل عندهم التاريخ الإسلامي وهي السائدة في العقلية الغربية المسيحية بما تعرف بأدب الحروب الصليبية المبكر؛ ومنها ما هو متعلق بالأمام المهدي لا يستحق[2] ذكرها في هذا المجال. ولكن السؤال المهم هو كيف وصلت مثل هذه المعلومات المحرّفة إلى الكتّاب الصليبين في القرن السادس الهجري وما بعده؟. هل أنها كانت من بقايا الرواية الأموية المتداولة في بلاد الشام عندما كان الحكّام الأمويون العتاة قد تبنّوا سياسة لعن الأمام علي وشتمه من على منابر الصلوات؟، وحينما كانت الرواية الشيعية مغيّبة تماما، وحينما كان الأمويون يقتلون راويتها ويهدمون بيته ويقطعون رزقه؟

بهذه العقلية توجّهت كتابات مؤرخي العصور الوسطى الأوربية حول شخصية رسول الأمة وسيرته وحول نبوته، فإنهم بصورة عامّة كانوا يعرضون شكوكهم التي تدور حول شكّهم بمصداقية دعوة الرسول ونبوته، كما رأينا قبل أسطر كيف أنهم حبكوا قصصاً خيالية عن العلاقة بين رسول الله وابن عمه الأمام علي. كانت هذه

(1) See Daniel, V: the Arabs and Medieval Europe (London 1975) p. 215-319.

وقد ترجم إلى اللغة العربية

Ugo Monneret de Villard: IL LIbro Peregrinazione nell oarti d, Orient di frate Ricoldo de Montecroce, Rome 1948, p. 111.

(2) Daniel, N, Islam and the West (1960) p. 28, 78,: Gaberili, F. Muhammad and the Conquests of Islam(Translated by Lulling and Linell(London 1968) P.14. SOUTHERN,R. Western Views of Islam in the Middle Ages (Harvatd 1962) p. 24.28.30.

كذلك ينظر مكسيم رودنسون: الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية. وهو بحث في كتاب تراث الإسلام (تحقيق د. شاكر مصطفى (الكويت ١٩٧٨) صفحة، ٢٩، ٢٨، ٢٧.

الأفكار بالنسبة إليهم مهمّة جداً وترتبط برباط وثيق وقوي بالعمل المحرّك والمحفّز للصراع الصليبي الإسلامي، لذلك شدّدوا عليه بل اختلقوا قصصاً تاريخية نظير قصة بحيرى الراهب وقصة عدّاس الراهب وقصة ورقة بن نوفل ابن عم السيدة خديجة الكبرى زوج رسول الله، لأن إثارة مثل هذه القصص كان يهدف من ورائها إظهار الأثر الديني المسيحي في الإسلام. فقد شوّه في هذا الكتابات اسم النبي تعمداً وتقصّداً فالاسم جاء على صيغة ميثوموس Methomus ومامونو Maomatto وما موتيوس Mamatius وما هوند Mahound وغير ذلك، وهي تسميات لم تذكر جزافاً ولم تأت اعتباطاً إنما تتضمن معانٍ هادفة تتوافق والخطّ التبشيري الذي سار عليه هؤلاء الكتّاب في كتاباتهم فاسم ماهوند ومامتيوس مثلاً يعني باللغة اللاتينية آلة الظلام. فضلاً عن ذلك فإن هؤلاء تخيلوا أيضاً قصصاً غريبة وعجيبة بخصوص نزول الوحي ونزول آيات الذكر الحكيم على رسول الله[١]. وأخذت هذه الأحقاد تتركّز أكثر فأكثر في كتابات سير القديسين والموسوعيين في العصور اللاتينية الوسيطة نظير كتابات جيوبرت النوجيني Guibert of Nogeni وهيلدبرت الصوري Hildebert of Tours في القرن الحادي عشر وكتابات بطرس الناسك Peter the Venerable في القرن الثاني عشر الميلادي، ويعقوب الفيتري De vitry ومارتينوس بولونيوس Martinus Polonus وفنسنت البوفوي Vincent of Beauvals وغيرهم في القرن الثالث عشر؛ وقد وقف عل ذكرهم البروفسور غبريلي في كتابه الذي قمت بترجمته إلى العربية (محمد والفتوحات الإسلامية)[٢].

ويبدو إن ما ورد من تفسيرات حاقدة في مؤلفات كتّاب العصور الوسطى قد إثرت في الفرد الأوربي كثيراً، ثم اتسع الاعتماد عليها في تشويه صورة الإسلام حتى أن الشاعر الإيطالي دانتي هو الآخر قد صوّر الرسول الكريم تصويراً حاقداً في الكوميديا الإلهية، وتجاوز تأثير هذه الأساطير والأباطيل حتى امتدّ إلى كتابات القرن السابع عشر للميلاد. ثم بعد أن توسع الأفق الأوربي وظهرت بوادر عصر النهضة الأوربية علمياً وفكرياً، ثم بعدئذ بعد أن تمّ اكتشاف العديد من المخطوطات الإسلامية بشأن

(1) A.D, Ancona, " La leggende di Maometto in Occidewt" in Studi di Crilica e Storia Letteraele (Bologne 1912) pp. 167-206.

(2) Holt, P.M. "The treatment of Arabic history by Prideauz, Ocley and Sale" in Historians of the Middle East (London 1964) p. 291.

حياة الرسول والدعوة الإسلامية. فعند قراءة كتاب المستشرق البريطاني همفري بريدو Prideaux الموسوم بـ (حياة محمد The Life of Mohammed) نجده كتاباً مملوءاً بتفسيرات الرهبّان في العصور الوسطى، ولا سيما أنه كان هو الآخر راهباً عمل في كنيسة السيد المسيح في أكسفورد. وتتضح تفسيرات ومواقف بريدو المتعصّبة من رسول الله في كتاب نشره عام ١٦٩٧ يحمل عنواناً حاقداً هو (الطبيعة الحقيقية للدجّال كالتي تظهره بوضوح حياة محمد) وقد ترجم إلى اللغة الفرنسية.

ومما يجب ذكره أن عدداً من المستشرقين المحدثين قد فنّد تلك التفسيرات الضعيفة والملفّقة وأظهروا خطأ قائليها من أمثال ما قام به المستشرق غرونباوم ومونتغومري وات وغبرييلي وسإذرون وساندرز وغيرهم. وأشار بعضهم إلى الدوافع الأساس التي دفعت بل شجعت على ظهور مثل هذه التفاهات؛ إنها وضعت لجعلها محفّزات فعّالة للجندي الصليبي في ساحة المعركة، على إنه إنما يقاتل (الكفّار!) من أجل استرداد بيت المقدس. ومع أنها كتابات مزيّفة وحاقدة، فإنها ما زالت إلى حد الآن تحتّل مكانة غير قليلة من حيث رسوخها في العقلية الغربية؛ وما الرسوم الكاريكاتيرية والمقالات السإذجة الإستهزائية بالإسلام والقرآن الكريم تلك التي تنشر في الدانمارك ولندن وباريس وفلوريدا في أمريكا على لسان البابا إلا نموذجاً من التأثر تلك القصص.

الفصل السابع

أوجه من التناقض في آراء المستشرقين القدامى والمعاصرين بشأن الإسلام والسيرة النبوية

يثير عنوان البحث إشكاليّة فقد يجده القارىء الكريم تناقضاً وتداخلاً بين ما يتعلق بنحو أو بآخر بتعبير الإستشراق القديم والإستشراق المعاصر. فما الحدود الزمانية، إن كان ثمّة تحديد زماني للقديم والمعاصر؟. فضلاً عن الحدود الجغرافية أو المكانية التي يتوزع عليها الإستشراقان في الغرب؟ أو أنه استعمال مطلق فحسب؟. ولعل الجواب على مثل هذه الإشكاليّة في المصطلح ليس سهلاً أو ميسوراً، ومردّ ذلك إلى التداخل في آراء المستشرقين وتفسيراتهم تبعاً لإتجاهاتهم أو لانتماءاتهم الفكرية والسياسية والدينية، بين مستشرق علماني ومستشرق مبشّر وبين مستشرق دبلوماسي ينتمي إلى مؤسسة إستخباراتية ومستشرق يبحث عن الحقيقة وله ولع واهتمام بتراث الشرق العربي الإسلامي. بمعنى أن هناك مستشرقا من القرن التاسع عشر ربما يقف في تفسيراته موقفاً معتدلاً من بعض المفاصل المثيرة من تاريخنا العربي الإسلامي أو بالأحرى من المسائل التي وجد أو اتفق المستشرقون على أنها مثيرة للتساؤل أو التفسير أو ابداء الرأي فيها إيجاباً أو ضدّاً وأكثر واقعية وعلمية من مستشرق معاصر والعكس صحيح تماما.التعبير القديم والمعاصر يراد به زمان يتعلق بنا، بزماننا نحن في القرن الحادي والعشرين. فالدراسات التي تمّت قبل القرنين العشرين وقرننا الحالي تظهر آراءا وتفسيرات تنتمي إلى الإستشراق التقليدي القديم، إما التي تعاصرنا فهي تظهر آراء المستشرقين المعاصرين. فضلاً عن ذلك فهذا المفهوم ينسحب أيضاً الى الحدود المكانية للإستشراق أيضا إذ كانت المدارس التقليدية كالهولندية والبلجيكية والسوفيتية والبريطانية والفرنسية والألمانية قد أعطت بفاعلية عطاءات مهمة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد. فنجد على سبيل المثال الإستشراق الأمريكي والإستشراق الإسرائيلي يسعى بفاعلية أكثر إلى الإنتفاع من النتائج - في أغلب الأحوال المعادية منها - التي حقّقها الجيل الأول من المستشرقين وفي انتقاء ما هو نافع ويحقّق الأهداف والمصالح في القضايا السياسية والإجتماعية بل حتى الدينية تلك التي يبحثون عن مرتكّزات لها أو عن مسوّغات للتمسك بها والدفاع عنها. فمواقف المستشرقين في كلتا الرقعتين غير متوازية مع بعضها البعض وهي كذلك غير

متماهية داخل حدود الرقعة الواحدة أو فيما بينهما. بمعنى أننا على سبيل المثال أمام نتاج فكري ضخم من اهتمامات المستشرقين أو حتى المهتمين بدراسات الشرق المختلفة الميادين ـ وليس بالضرورة أن تكون دراسات تاريخية أو إسلامية ـ تلك التي تعنى في امريكا بالحركات الإسلامية المعاصرة أو بالأصولية وبعلاقة الإسلام بالتحديث والديمقراطية وبعلاقة الإسلام بالأحداث السياسية التي سميت بعد أحداث ١١ أيلول / ٢٠٠١ بالإسلام والإرهاب. في مقابل ذلك توجّه الإستشراق في إسرائيل أيضاً إلى إعلان القطيعة مع المستشرقين اليهود من الجيل الأول أمثال هيملج هاين Heimlich Hein وأبراهام جيجر Abraham Geiger وغوستاف فايل Gustaf wiel وفرانز روزنثال Franz Rosenthal وأغناس جولد تسيهر .Ignaz Goldziher فيشير الأستاذ محمد شهيد علم في تعقيبه على كتاب الأستاذ لويس (ما الذي جرى خطأ. . .)

What went wrong? Westem Impact and Middle Eastern response.

المطبوع في أكسفورد عام ٢٠٠٢ إلى وجود فئتين من المستشرقين في أمريكا، الأولى تلك التي تلقي ضوءاً من المعادة ضدّ الإسلام، أما الفئة الأخرى أو كما اصطلح عليه (المعسكر Camp) فهو الذي يخضع الآن لقيادة اليهود في الغالب. فالمستشرقون الصهاينة الآن يجهدون أنفسهم في البحث والمتابعة لتصوير الإسلام والمجتمعات الإسلامية على أنها معاديّة للغرب والتحديث والديمقراطية والتسامح والتقدم العلمي وحقوق المرأة. ويعدّ الأستاذ شهيد برنارد لويس على رأس هذا المعسكر لمدة ثلاثين سنة تقريباً[(١)].

فالمستشرق برنارد لويس (اليهودي الأصل والبريطاني الجنسية والأمريكي بعد رحيله من بريطانيا إلى الولايات المتحدة عام ١٩٧٤) مستشرق معروف جداً ولعلنا لا نغالي القول بأنه يمثل آخر من تبقّى من المستشرق من الجيل الأول وقد نعتته عدد من الصحف الأمريكية أمثال New York Times و The National Review و Newsweek بعدّة صفات مدح وأطراء منها :-

١- عميد دراسات الشرق أوسطية .The dean of M.E.studies

(1) See, Lewis, B. "The Roots of Muslim Rage" in The Atlantic Monthly, Sept, 1990.Shereen Hunter, The future of Islam and the west (CSIS Washington 1998) p. 2-3.

٢- شيخ (أو أب) الدراسات الإسلامية .The father Islamic studies

٣- حكيم العصر a sage for the age[١].

وله مؤلفات كثيرة عن ميادين من التاريخ الإسلامي، فبدأ حياته العلمية بدراسة قيّمة لأشهر الحركات الباطنية وهي الاسماعيلية ثم انتقل لدراسة موضوعات أخرى، وكتب دراسات وبحوثاً متنوعة ما زال لحد الآن يعتمد عليها في الدراسات العربية والإسلامية التاريخية والفكرية المعاصرة وهو ما يزال وافر الإنتاج مع أنه حوّل اهتماماته إلى الدراسات التركية الحديثة والمعاصرة وأصدر كتباً مهمة في هذا الإتجاه.

إذن فالأستاذ لويس مستشرق تنطبق عليه مواصفات المعاصرة، أو الجمع بين خصائص الإستشراق القديم والمعاصر، وقد وقف في بعض مؤلفاته موقفاً ناقداً لطروحات المستشرقين من الجيل الذي سبقه في عدّة أتجاهات وتفسيرات.

الذي يهمنا عن المستشرق لويس أنه عند انتقاله إلى الولايات المتحدة ليعمل في جامعة برنستون عاود ثانية متابعة إختصاصه الدقيق في العصور الإسلامية الوسيطة ولكن بنزعة جديدة وباتجاه تاريخي وسياسي جديد متأثرا بالظروف السياسية والمتغيرات السياسية السريعة في أمريكا بما يتعلق بالشرق الأوسط ولا سيما منذ انهيار الشيوعية. والمقصود بذلك أنه عاود الاعتماد على معلوماته الغزيرة عن الإسلام عقيدة وفكراً وتاريخاً بهدف أدلجة الموقف السياسي إزاء العرب والمجتمعات العربية بصورة عامة والعرب والإسلام والمجتمعات الإسلامية بصورة خاصة، نظير موقفه من الثورة الإسلامية في إيران ومن الحرب الأمريكية العراقية (التي يطلق عليها في الغرب بحرب الخليج الثانية) وموضوعات عن اللغة السياسية للإسلام. فضلاً عن توظيفه التراث العربي الإسلامي في موازنة الإشكاليات الإجتماعية السائدة في أمريكا كالتمييز العنصري وموقف الإسلام من الرق. والمهم أن دائرة اهتماماته ودراساته متجهة الآن إلى زاوية ضيقة أكثر فأكثر، ولعل ذلك يرجع إلى تلبية التوجّهات السياسية المعاصرة، وشيوع نظرية صراع الحضارات. ففي بحثه عن (جذور غضب المسلم) الذي حوّله إلى كتاب يحمل نفس العنوان يخصّص فقرة عن هذا الموضوع (صراع الحضارات Aclash of civilizations) تتبع فيه أصول العلمانية في الغرب، إذ يظهر في

---

(1) See M.Shahid Alam: "Scholarship orSophistory. A review of Bernard Iewis's what went wrong? In the Atlantic Monthly, January 2002, p.68.

حالتين في التعاليم المسيحية التي أوجدت مؤسستين، الكنيسة والدولة، وفي الصراعات المسيحية التي أدّت في النهاية بالمؤسستين إلى أن ينفصلا عن بعضهما البعض.

وفي الإسلام هناك اختلافات دينية لكنها لم تبلغ الشدّة والقسوة نفسها التي حدثت بين البروتستانت والكاثوليك مثلا. ففي الإسلام ليس هناك حاجة إلى العلمانية - بحسب رأي لويس - لأن الإسلام ليس مهيئاً لا نظرياً ولا عملياً إلى منح مساواة تامّة إلى أولئك الذي يعتنقون عقائد دينية أخرى والذين يمارسون صيغاً أخرى من العبادة. ثم ينتقل إلى مسألة الصراع فيقول إن ردّ الفعل الإسلامي على الحضارة الغربية كان من جهة مثيراً للإعجاب بتلك الحضارة ومن جهة أخرى مثيراً للمنافسة والمحاكاة. والرغبة في المحاكاة نابعة من حالات الضعف والفقر والتخلّف الذي يعيشه العالم الإسلامي. وهذه الحال أدّت بمرور الزمن إلى أن تكون معادية ورافضة، لأن المسلمين شعروا بالخيبة والذلّة بوصفهم ورثة حضارة سائدة وقديمة ويفتخر بها. إذن فإن أصل الصراع قائم في هذا التباين الحضاري الذي أجّج نار الكراهية والحقد على الحضارة الغربية وعلى الغرب وأمريكا. فضلاً عن التحديّات القوية التي فرضتها حقيقة تنامي الحركات الأصولية الإسلامية ضد أمريكا بما أصطلح عليه بالصحوة الإسلامية (وبحسب المنظور الأمريكي بالأصولية الإسلامية) في شتى بقاع العالم وفي أوربا بوجه خاص، وهو يعدّ أكثر أهمية، على أساس أن الإسلام وباعتراف الغرب قد تحوّل إلى أن يكون الدين الثاني في أوربا. هنا أيضاً نجد المستشرق لويس يبدي موقفاً جديداً لم يصرّح به في دراساته السابقة، ويقضي بأن الإسلام (ديناً) هو التهديد الأكثر خطورة على التراث اليهودي والتراث المسيحي. أنه يؤلف بين التراثين في خطابه السياسي داخل أمريكا لأن الصراع الحضاري المرتقب من جانب المنظرين في أمريكا هنتغتن ولويس هو صراع بين الديانات الشرقية المؤلّفة من الإسلام والكونفوشستية والديانات الغربية المؤلفة من المسيحية واليهودية. ففي عام ١٩٩٠ وعلى إثر ظهور متغيرات أساس شهدتها الساحة العربية والإسلامية والشرق أوسطية بعد انتهاء الحرب العراقية الإيرانية وبداية تحريك الولايات المتحدة الأمور وتأجيجها أزمة سياسية جديدة في المنطقة، نشر الأستاذ لويس بحثه المذكور آنفا (جذور غضب المسلم) بهدف تقديم عرض لآرائه المتداخلة مع نظرية صموئيل هنتغتن في صدام الحضارات وأن الخطر الإسلامي على الغرب يرجع سببه الأساس إلى تخلّف المجتمعات

الإسلامية حضارياً وتقنياً، وقد حفز هذا إلى اندفاع مخالف من جانب المسلمين باتخاذ العنف معبّراً عن هذا الفشل.فبينما كان لويس يؤكد في كتاباته السابقة ـ حين كان في بريطانيا ـ فكرة التسامح الديني الإسلامي مع المسيحيين واليهود في حقب التاريخ الإسلامي المبكرة، يطرح هنا في أمريكا آراء معارضة ومخالفة لتلك الآراء مشدّداً على أن المجتمع الإسلامي دأب على معاداة أهل الكتاب وفرض سياسة مذلّة عليهم ومستشهداً ببعض تصريحات ابن لادن في أفغانستان المتعلقة بسياسة الغرب والدول الأوربية في القضاء على الدولة العثمانية بوصفها رمزا للإسلام في نظر ابن لادن وصيغة لعرض عداء المسلمين للغرب في نظر لويس.

الهدف مما تقدّم ذكره إذن إظهار مفهوم التداخل في التفسيرات والآراء المتعارضة لوجهات نظر المستشرقين المعاصرين والمستشرق المخضرم من جيل المستشرقين القدامى والذي ينتمي الآن إلى المستشرقين المعاصرين. ولما كان الأستاذ لويس قد حدّد موقفه هذا في رؤيته التي عرضها في بحثه السابق عن الإسلام والذي كرّره بشكل تفصيلي في دراسته (ما الذي جرى خطأ ؟ التأثير الغربي وردّ فعل الشرق أوسطي) وكذلك عن ردود الفعل الإيجابية المتوقعة عن مواقف كهذه فقد واصل أداء هذا الدور الإستشراقي معتمداً أساساً على مصادر التاريخ الاسلامي والمعلومات التاريخية (ونقصد الجذور التاريخية للمتغيرات الخطيرة التي تدور رحاها في المرحلة الراهنة) بما له علاقة وطيدة بسياسة الولايات المتحدة إزاء العالمين العربي والإسلامي. ولعل من الصواب القول بأن هناك أحداثاً سياسية هي التي أزّمت هذه العلاقة بعد أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ إذ نشط في كتابة المقالات والمداخلات وفي الظهور على شاشات التلفزيون في مقابلات شخصية عن الإسلام. فنشر مقالتين في إصدارات يومية أو أسبوعية لكي تكون ردود فعل سريعة من جانبه في أعقاب تلك الأحداث الأيلولية أولهما مقال (الصليب أو الصليبيون إزاء الجهاد Crusade vis a vis (vs) Jihad[1]. أما المقالة الثانية عنوانها ثورة الإسلام .The Revolt of Islam وفي كلتا المقالتين اعتمد البروفسور برنارد لويس على الماضي وبشكل خاص على التاريخ الإسلامي بغية الوصول إلى هدفه الصريح الذي أصبح شعاراً معروفاً في الغرب وأمريكا ألا وهو الإرهاب، والإسلام والإرهاب وهو في هذه الحال يساير الدعوات التي سادت الإعلام الغربي إن لم تكن السياسية الغربية والأمريكية على وجه التحديد ضدّ

---

(1) B.Lewis: " Crusades Vs, Djihad" in the Wall Street Journal, 27 th Sept 2001.

الإسلام، وبأن التدخل الامريكي المدمّر في افغانستان وغيرها هو حرب صليبية أعلنه الرئيس الأمريكي بوش. فنرى ان برنارد لويس يسلّط دوماً الضوء على الجذر التاريخي لكره المسلمين ـ كما يرى ـ لأهل الكتاب مع الإشارة إلى هوية الحشاشين The Assasins الإنتحارية التي أخذت عملياتها تتصاعد يوماً بعد آخر وذلك بغية أن يدعم مسالة الإرهاب الإسلامي. والمعروف عن الأستاذ لويس أنه قد سبق له أن ألّف كتاباً قيّماً عن الحشاشين طبع عام ١٩٦٧ بعنوان The Assasins بما توحي الترجمة (القتلة أو المدمنون على تناول الحشيش) والمقصود بذلك فرقة الاسماعيلية التي كانت مسيطرة على قلعة الموت.

ومن آراء الأستاذ لويس التي تمثّل التعارض بين جيلين من المستشرقين رأيه الذي عرضه في بحثه (جذور غضب المسلم) وفي بحثه الآخر (ما الذي جرى خطأ)[١] ومفاده:- صحيح أن الإسلام واحد من أعظم الديانات في العالم، وأن الإسلام جلب الأمن والسلام إلى ملايين غفيرة من الرجال والنساء. وأنه علّم الناس من مختلف الاثنيات أن تعيش سوية ومتآخية وعلم الناس من عقائد وأديان مختلفة أن تعيش متحابة جنباً إلى جنب بما يظهر تسامحاً عقلانياً. وأن الإسلام قد حفّز إلى تحقيق حضارة عظيمة أسهم فيها المسلمون وغيرهم إسهاما مبدعاً. ولكن الدين الإسلامي شأنه شأن غيره من الأديان قد حفّز ـ في حقب معروفة في التاريخ ـ أتباعه على الحقد والكراهية والعنف. ومن سوء حظنا أن يكون هذا الجزء من الإسلام في العالم الإسلامي هو الذي نشهده اليوم (الآن) بحسب رأيه. فالعبارة المترجمة السابقة تظهر بوضوح التناقض، الذي يتفاعل معه المستشرق في اللاوعي بين أن يكون عرضه إيجابياً وبين أن يتخلل هذا العرض موقفا سلبيا هادفا. والجدير بالذكر أن الأستاذ شهيد أستاذ الإقتصاد في جامعة نورث أيسترن Univ. of Northeastern مؤلف كتاب (الفقر Poverty from the wealth Nations) قد ناقش آراء الأستاذ لويس المتعلقة بالفصل بين الدين والسياسة الذي يؤدي إلى مقياس من التسامح، وكذلك ناقش المسألة الأخرى المهمة وهي العلاقة بين الإسلام والتحديث، وعدم المساواة الشائع في المجتمعات الإسلامية سواء في المعتقد أو في الرأي أو في الجنس في تعقيبه المنشور في مجلة The Atlantic Monthly في كانون الأول سنة ٢٠٠٢.

---

(1) BLewis, "the Revolt of Islam" in the New Yorker 19thOct 2001.

والخلاصة فالمستشرق برنارد لويس هو أنموذج معاصر تداخلت آراؤه وتعارضت بل أحيانا تضاربت مواقفه القديمة منها والمعاصرة تجاه الإسلام. وقبالة ذلك تجدر الإشارة إلى المستشرق مونتغمري وات Watt الذي هو الآخر قد جمع إلى حدّ كبير بين جيل المستشرقين القدامى والمعاصرين، مع أنه يمثل النقيض مع المستشرق المذكور آنفا، فهو في دراساته المعاصرة قد وجّه انتقادات لإذعة إلى عدّد من المستشرقين القدامى بسبب تفسيراتهم ومواقفهم غير العلمية من السيرة النبوية والإسلام. وبقي وات Watt متخصّصاً في التاريخ الإسلامي وفي حقبة الرسول، ثم تحول بعد ذلك إلى دراسة التصوف واهتم بهذا الحقل كثيراً. واللافت أنه لم يغير اتجاهاته ومواقفه إزاء عدد من الموضوعات المتعلقة بالإسلام ولاسيما السيرة النبوية الشريفة.

عرض لبعض مواقف وآراء المستشرقين المعاصرين:

الملاحظ من الدراسات التي ظهرت عن الإستشراق والسيرة النبوية الشريفة ولا سيما بالنسبة الى الإستشراق الحديث والمعاصر أنه قد تميّز عدد من المستشرقين الذين طرحوا آراء ناقدة بل معارضة لآراء وتفسيرات زملائهم ومفنّدة لها بوصفها تفسيرات غير علمية ولا تستند إلى المصادر الأصلية. فالمستشرق الفرنسي أميل درمنغهام Emile Dermenghem مؤلف كتاب (حاة محمد La Vie de Mahomet) المطبوع مرتين الأولى في سنة ١٩٢٣ والثانية في ١٩٥٠ خصّص جانباً من كتابه لتوجيه الإنتقاد للمستشرق المبشر المعروف هنري لامانس الذي وقف موقفاً معارضاً بل معادياً للإسلام والرسول والأحاديث النبوية بشكل مطلق. فقد أشار إلى رأي لامانس في الحديث الشريف قائلاً :- إن لامانس قد أعلن قطيعة مع أحاديث الرسول برمتها بتهمة إنها أحاديث مرسومة وغير موثوقة. لكنه موقف مبالغ به جداً إذ كيف تكون الحال إذا رفضنا جميع الأحاديث الشريفة؛ وكيف إذن يمكن تدوين التاريخ الإسلامي؟ فتغييب الحديث سيؤدي إلى بروز ثغرات واسعة في الكتابة التاريخية عن الرسول. فالمفهوم بل والصحيح من الناحية المنهجية إن اتفاق شهادتين أو دليلين يعدّ عامل قوة ودعم لهذه الرواية التاريخية أو تلك لا عامل ضعف، وأن الكثير من الأحاديث إنما وردت بهدف شرح بعض النصوص القرآنية. ومع هذا فإن على المؤرخ أن يعتمد على منهج نقديّ وتحليليّ في الجرح والتعديل للموازنة بين الأحاديث الموثوقة التي لا غبار عليها وبين الحسن منها أو المقبول أو الضعيف أو الأحادي بغية الوصول إلى قدر معين من

الحقيقية. فإما أن تكذّب جميعها أو ترفض برمتها أو لا تصدق بالمرّة من دون أساس علمي[1] فهو أمر مبالغ فيه. لذلك وقف عدد من المفكرين العرب، الذين ألّفوا في السيرة النبوية، من درمنغهام بأنه خير من كتب من المستشرقين عن حياة النبي. فامتدحه الأستاذ محمد حسين هيكل قائلا: إن درمنغهام قد كتب عن حياة الرسول بشيء من الإنصاف[2].

أما بخصوص أهمية كتاب درمنغهام فمما لا شك فيه أنه قد نهج في ترتيب مكوّنات الكتاب منهجاً مختلفاً، إذ بدلاً من أن يخصّص الفصل الأول ـ بحسب ما أعتّاد عليه المستشرقون ـ عن الجزيرة العربية وصولاً إلى مكة ثم إلى ظهور الدعوة الإسلامية فإنه ابتدأ بعرض رواية عن الصحابي سلمان الفارسي (المحمدي) مسلّطاً الضوء على أصله النصراني ثم تنقلاته من بلاد فارس إلى بلاد الشام إلى يثرب. وكذلك تحدّث عن حياته في الكنائس في بلاد الشام وعمله عاملا عند أحد يهود يثرب. فتشديد درمنغهام على هذه السيرة في حياة هذا الصحابي المعروف إنما تهدف إلى تبيان الأثر النصراني من دون شك؛ وذلك لأنه دأب في الإشارة هنا أو هناك إلى هذا الجانب خلال دراسته عن الرسول؛ فيركّز على وجود النصرانية في الجزيرة العربية وعلى التقاء الرسول قبل البعثة بالراهب بحيرى ثم أن السيدة خديجة كانت بحسب رأي درمنغهام الوسيط بين النبي وابن عمها ورقة بن نوفل النصراني. والمستشرق في الفصول الأخرى من الكتاب كان ينتقي عنوانات هادفة نظير:- طفولة النبي وشبابه، حرب الفجّار، إسلام عمر وحمزة، الهجرة، النصرانية والإسلام، المدينة ومعارك الإسلام الأولى، بدر، مكة تستعدّ للثأر، الخندق، اليهود، زوجات الرسول... الخ.

وفي هذا الإتجاه نفسه لا ريب من الإشارة إلى المستشرق الإيطالي فرانسيسكو غبريللي F.Gabrele مؤلف كتاب (محمد والفتوحات الإسلامية Muhammed and the Conquests of Islam)[3]. فقد تناول في الفصل الأول من كتابه موضوعاً مهمّاً يتعلق

(1) B.Lewis: "What went wrong? Western Impact and Middle Eastern Response (Oxford 2002).

(2) Dermenghem, Emile, La Vie de Mohammed (Paris 1929),

وترجمه إلى العربية عادل زعيتر بعنوان (حياة محمد) وطبعه طبعتين. ناجي: د. عبد الجبار: الاستشراق والسيرة النبوية/ مجلة دراسات إسلامية/ بيت الحكمة عدد١/ ٢٠٠٠.

(٣) ينظر الكتاب (النسخة الفرنسية) ص ٥ والترجمة العربية (ط٢/ بيروت ١٩٨٨) ص٧.

بمتابعة تاريخية للتفسيرات الإستشراقية، منذ العصور الأوربية الوسطى، للإسلام ولجوانب من السيرة النبوية، فانتقد آراء المستشرقين أو بالأحرى الكتّاب الذين خضعوا لمؤثر الإتجاهات الكنسية وكتابات المستشرقين البيزنطيين المعاديّة. ويرى غبرييلي أن ظهور الإسلام قد شكّل عنصراً عقيدياً منافساً للغرب، ولهذا السبب اندفع هؤلاء، من مستشرقين وكتّاب، إلى النيل من الإسلام والطعن بالقرآن الكريم واتهام (الرسالة المحمدية) بأنها (أسطورة محمد) وبأن هدفها أي الديانة الإسلامية ـ بحسب رأي غبرييلي ـ ضرب النصرانية[1].

ولعل من المناسب الإشارة إلى الملاحظة السابقة المتعلقة بالأستاذ برنارد لويس أنه في كتابه القديم المترجم (العرب في التاريخ) يفنّد تفسيرات الغربيين من مؤلفي العصور الوسطى الأوربية المعادية للإسلام، فيقول:- هذا الإتجاه دفعهم إلى تشويه اسم الرسول محمد فحرّفوه إلى ما هوند Mahound ويقصد به آله الظلام. ويقول الأستاذ لويس ما نصّه: إن المؤرخ المعاصر لا يمكنه تصديق هذه الإتهامات والتفسيرات. فحركة مهمة وعظيمة كالإسلام الذي ولد ذاتياً ثم توسع وانتشر في الآفاق لا يعقل أن تكون من صنع نبي كاذب أو مخادع كما يراه الأوربيون الذين تأثروا بأساطير رجال الكنيسة وتخرصاتهم واتساع تأثيراته، وعلى هذا يعد رداً صريحاً على ما سبق أن ذكره عن الإسلام في التسعينات من القرن العشرين.

ومهما يكن فهذه الحال تفرض علينا القول بأن موقف البروفسور مونتغمري وات Watt المستشرق الإسكتلندي هو الموقف الواقعي والصريح فيما يتعلق بالتفسيرات والآراء التي اعتقد بصحتها هنري لامانس بشأن الإسلام والحديث النبوي الشريف. فالأستاذ وات Watt يعلن بجلاء في كتابه المشهور (محمد في مكة Muhammad at Mecca) دراسات وآراء لامانس قد دفعته إلى أن يأخذ موقفاً رافضاً رفضاً كلياً للروايات التاريخية الخاصة بالحقبة المكّية، بحيث إن العلماء المتأخرين ـ وهو يقصد بذلك المستشرقين المعاصرين ـ قد أعربوا عن رأي عام مفاده كان لامانس متطرفاً جداً في مواقفه ضدّ الإسلام هذه. مقابل انتقاد غبرييلي للأحكام والإستناجات غير الموضوعية التي كان لامانس يفرضها، فإنه (أي المستشرق

---

(١) ينظر العقيقي، نجيب: المستشرقون، ط٣/ دار المعارف، مصر ١٩٦٤، ج١، ص ٢٩٨، محمد حسين هيكل: حياة محمد (ط٥، القاهرة ١٩٥٢) ص ١٠.

غبريلي) قدّم اتجاهاً آخر معارضاً لمجموعة من المستشرقين من الجيل القديم ممّن ناوئوا الإسلام. وقد عبّر عن ذلك بوصفهم The opponents of Islam (أعداء الإسلام)، وشدّد في هذا الوصف على أولئك الذين صرّحوا في دراستهم أن النبي كان مصاباً بالصرع ثم أسّسوا على هذا التفسير أستنتاجاً حاقداً مفاده كون رسالته الدينية على هذا الأساس غير شرعية بل وكاذبة. وكان غبريللي في موقفه هذا يؤيد مونتغمري وات الذي سبق ذكره آنفاً في رفضه التخرصّات تلك منبّهاً إلى أمر مهم بأن الروايات التي أدلّى بها مؤرخو السيرة النبوية نقلاً عن رواة موثوقين بوصف الحالات التي أظهرها الرسول حين كان يتلقى الوحي لا تشابه الأعراض المرضية المعروفة في حالات الصرع.فأعراض الصرع ـ بحسب الوصف الطبي ـ تؤدي بصاحبها إلى حال أشبه ما تكون بانهيار عصبي وعقلي، بينما كان النبي حين نزول الوحي في كامل وعيه وقواه العقلية والنفسية والبايولوجية. وبالنتيجة يصل هذان المستشرقان إلى القول بأنه لا جدوى من مناقشة هذه الإفتراءات، وهي بالفعل تنمّ عن جهل هؤلاء المستشرقين وتظهر مدى حقدهم وتعصبهم الأعمى. ولم يكن وات بعيداً عن المصادر الأصلية عن سيرة رسول الله، فإنه كانأستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة أدنبره ويعدّ من المستشرقين الكبار في هذا الميدان. إذن فإنه من دون شكّ على صلة وثيقة بالرواية التاريخية الإسلامية في مؤلفات السيرة والتاريخ الإسلامي والطبقات والرجال، فضلاً عن توثيقه الآراء في الكثير من الحالات بالإستشهاد بآيات من القرآن الكريم والحديث الشريف. كذلك الحال بالنسبة إلى غبريللي فإنه مستشرق إيطالي قد حقّق الكثير من الإنجازات وكتاباته معتمدة. فهو في كتابه (محمد والفتوحات الإسلامية) قد رجع إلى المؤلفات التاريخية والتراجمية الأساس، فضلاً عند اعتماده على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف عند مناقشته تفسيرات واتجاهات الكتابات البيزنطية والإستشراقية غير الموضوعية[1].

ومهما يكن فإن البروفسور وات وغيره من المستشرقين المعاصرين الذين لم يتّفقوا مع تفسيرات مستشرقين يمثّلون جيلهم أو الجيل الذي سبقهم نراهم يؤلفون الكتب عن السيرة النبوية وعن الإسلام ومبادئه بهدف الوصول إلى نتائج أكثر وضوحاً وواقعية، من وجهة نظرهم، ولم يكن هدفهم هذا متحركاً صوب التعريض المباشر والمسيء

(١) ينظر درمنغهام: حياة محمد (ترجمة زعيتر) ص ٣٢، ٣٥، ٥٣، ٧٨، ١٥٥، ١٦٩، ١٢٤، ١٣٢، ١٩٤.

للإسلام فقط. فضلا عن هذا فإنهم ـ على الضدّ من كثير من المستشرقين ـ يستندون في بناء آرائهم إلى المظّان الإسلامية ولم يكتفوا بنقل الأفكار الإستشراقية الجاهزة التي سبق وأن أعدت من قبل غيرهم، التي تتخلّلها توجّهات سيئة ومشكّكة بشأن مسائل تخصّ تاريخ أمتنا الإسلامية وتاريخ السيرة النبوية. فالمنهج الذي يحاول هؤلاء المعاصرون التشديد عليه مبنيّ على تمحيص الروايات التاريخية عن سيرة النبي وغربلتها ومناقشتها بغية تقدّيمها وعرضها بشكل لائقٍ من دون المساس بمشاعر المسلمين أوالإساءة الى معتقداتهم أو الطعن بالرسالة السماوية. فهم يعرضون مواقفهم كمستشرقين وغربيين ومسيحيين أو يهود ولا شكّ في أن تكون طروحاتهم غير مقبولة تماما من قبل بعض المفكرين والمؤرخين العرب والمسلمين. فهي وجهات نظرهم مستمدّة من ثقافاتهم وقيمهم الإجتماعية والثقافية ومعتمدة على سعة أفقهم الحضارية والبحثية. لذلك حين يصرّحون مثلا بإعجابهم بشخصية الرسول أو الإشادة بأمانته وذكائه وإخلاصه وصدق نواياه وأهدافه وبساطة ونبل أخلاقه وتفانيه في سبيل الإسلام وترسيخه في قلوب المسلمين الذين عاشوا دهراً في العصر الجاهلي فضلا عن إخلاصه في تثبيت دعائم الدين الجديد الواحد، يعدّ بالفعل معجزة عظيمة، حينما يعرض هؤلاء المستشرقين رؤيتهم التي تخالف الرؤية الخاطئة تلك التي سيطرت على الساحة الفكرية والدينية والإجتماعية الغربية ولم يخشونهم ولم يخافونهم، إنها حقّا مسألة بحث وتتّبع قد تنسجم مع الطرح السابق وقد تفنّده.

ولكي نوضح هذه الأفكار نستشهد بأمثلة من الأقوال والآراء التي قدّمها المستشرقون والكتّاب الغربيون بشأن سيرة الرسول. فاعتماداً على الأستاذ محمد كرد علي ـ رحمه الله ـ فإن تولستوي وهو لم يكن مستشرقاً قد وصف الرسول بأنه من أعظم الرجال المصلحين الذين خدموا الإنسانية خدمة جليلة، ويكفيه فخراً أنه قد نجح في هداية أمته جميعاً نحو الحقّ والخير والسلام ودفعها إلى ان تؤثر الحياة البسيطة والزهد ومنعها من سفك الدماء والتقاتل وفتح لها طريق الرقيّ والمدنية والحضارة. فعمل عظيم كهذا العمل لا يقوم به ولا ينجزه إلّا الشخص الذي وهب قوة ورجولة. فهو إذن حريّ بالإحترام والتبجيل واعتماداً على الأستاذ نقرة التهامي فإن المستشرق الفرنسي كلود سفري الذي أنجز ترجمة للقرآن الكريم ذكر في مقدمة هذه الترجمة: - إن محمداً قد أسس ديانة جامعة استندت إلى عقيدة بسيطة وواضحة وتركّزت على مبادىء مقبولة عقلانياً من أهمها الإيمان بإله واحد وهو الإله الذي كرّم بني آدم وأثابهم وحثّهم على

تجنّب الرذائل وأعمال الشرّ.ثم يردف قوله هذا بأن الغرب المتنوركان على الرغم من اعترافه بنبوة محمد غير أنه لا يعترف بأنه من أعظم الرجال في تاريخ الإنسانية[١]. وفي هذا الخطّ نفسه من الآراء الإيجابية فإن مايكل هارت Michael H. Hart (سبق الإشارة اليه) قد خصّص في كتابه الذي يحمل عنواناً جامعاً هو (أعظم الرجال أثرا في التاريخ) الباب الأول من هذا الكتاب للحديث عن النبي وقال ما نصّه في العربية ((إن اختياري محمداً ليتصدر قائمة الرجال الأكثر أثرا في العالم ربما يثير دهشة بعض القرّاء. ومن المحتمل أنه يثير تساؤلاً عند البعض الآخر، غير أنه بالفعل الرجل الوحيد في التاريخ الذي حقّق أعلى درجات النجاح في كل من الصعيدين الديني والدنيوي)). إذ كان من أصول متواضعة لكنه نشر واحداً من أعظم الأديان في العالم، وقد أصبح زعيماً سياسياً مؤثّراً بشكل كبير. واليوم وبعد ثلاثة عشر قرناً من وفاته فإن أثره ما زال يعدّ الأثر النافذ والقوي والشامل. إن محمداً أدّى دوراً أكثر أهمية في تطوير الإسلام موازنة بما أدّاه السيد المسيح في تطوير المسيحية[٢].

وفضلاً عن هذا فإن نشرة قد أدخلت في الإنترنيت تحمل عنواناً له فاعليته في زماننا هذا وهو (ماذا يقول غير المسلمين عن الإسلام)[٣]. وتنقل هذه النشرة آراء كتّاب ومستشرقين وسياسيين معروفين في التاريخ المعاصر أمثال جورج برناردشو ولامارتين وغاندي وكارلي فلورنا وهو عضو في مركز GEO الكائن في منسيوشسوتا في الولايات المتحدة، وقد قدّم محاضرة في المركز البحثي المذكور في ٢٦ أيلول ٢٠٠١ أي بعد أحداث أيلول بحوالي خمسة عشر يوماً حين كان الساسة فيها يحرّضون الناس على أن الإسلام هو الإرهاب، وعنوان محاضرته (ما الذي يريده المستقبل من زعماء اليوم)[٤].

وفي مجال آخر يقول برناردشو: ((أعتقد لو أن رجلاً مثل محمد يأخذ على عاتقه

---

(1) Francisco Gaberli: Muhammed and the Conquest of Islam (Trans by: Virginia Luling and Rosamund linell? London 1968).

(2) Ibid, p. 14-15

ينظر ناجي، د. عبد الجبار: الاستشراق والسيرة النبوية/ الدراسات الإسلامية ص ٩٧.

(3) B.Lewis, The Arabs in history (London 1950) p. 48.

وقد ترجم إلى اللغة العربية بعنوان (العرب في التاريخ).

(4) See Watt, M: Muhammad at Mecca (oxford 1953) p. 57, idem Muhammad prophet and statesman (oxford 1961) p. 238,

المسؤولية القيادية الفردية للعالم المعاصر، فإنه سيحل المشاكل الكبيرة بطريقة تجلب السلام والسعادة. فقد بدأت أوربا تفتتن أو تغدو متيّمة بقصيدة محمد، حتى إننا ربما نتّجه في القرن القادم بشكل أكثر نحو الإعتراف بفائدة وقيمة هذه القصيدة في حل مشكلاتها (ويلاحظ أن هذا القول قد تمّ اقتباسه من مجموعة كتابات لبعض العلماء والبارزين عام ١٩٣٥)).

أما لا مارتين فقد وصف الرسول الكريم بما نصّه ((إن كانت العظمة في النتائج والغايات، والمحدودية أو الضآلة في الوسائل والإندهاش إلى حدّ مذهل في النتائج هي المعايير الثلاثة لأديقرية الإنسانية، فمن يزعم أن بالإمكان الموازنة بين محمد وأي عظيم في التاريخ الحديث[1] (ويلاحظ ان هذه النشرة قد اقتبست هذا القول من تاريخ تركيا Histoire de la Turquie المطبوع عام١٨٥٥).

وقال غاندي ما نصّ ترجمته : ((صرت مقتنعاً بصورة أكثر ممّا كنت عليه بأنه ليس السيف هو الذي أكسب الإسلام مكانة في تلك الأيام، إنها البساطة الصلبة وكذلك نكران الذات للنبي، والإحترام الدقيق للعهود، والإخلاص والتفاني الشديدين لأنصاره وأصدقائه، ولجرأته وبسالته وشجاعته وثقته المطلقة بالله وببعثته. إنه وفّق بهذه (لا بالسيف) أمامهم وتغّلب على كل مشكلة أو عقبة (يلاحظ هذه النشرة اقتبست قول غاندي من كتابه الهند الصغيرة المطبوع عام ١٩٢٢).

وللمستشرق الإيطالي فرانسسكو غبريلي (Gabriela) أقوال وآراء معاصرة عن شخصية الرسول الكريم ودعوته في مكة تستحق الذكر. ففي بداية الفصل الخاصّ بالنبي محمد، يبيّن موقفا إزاء الكتابات الغربية المعادية وغير العلمية، وهو يطلق عليها الدراسات الشكّية التي شكّكت في الإسلام فزعمت بأن الشعر العربي قبل الإسلام مصدراً له وكذلك شكّكت بكل مصدر يطلعنا على العقيدة الإسلامية في مرحلتها الأولى أو كل مصدر يقدّم معلومات عن شخصية النبي بما نصّ ترجمته ((هذا المنهج الشكّي قد رفضه عدد من أحدث الكتّاب الذين ألّفوا عن حياة النبي محمد وسيرته، أولئك الذين يؤكدون أن معرفتنا في هذا الموضوع ولا سيما أصوله وسيرته وحياته الأولى ناقصة وكثير منها يتألف من قصص، وأن هناك ثغرات ومعلومات غير دقيقة. فهم (والقول للمستشرق غبريللي وهو يناقش المستشرقين) لا يعدّون هذه

(1) Op. Cit., p. 15-17.

الأخبار بصورة عامة موثوقة)). أما موقف غبريللي نفسه وعبر كتابه من رسول الأمة فيقول ما نصّ ترجمته : ((تلقّى هذا الشاب الدعوة عندما بلغ سن الأربعين تقريباً، وكان هذا الشاب الهاشمي يكسب رزقه بفضل مايتمتع به من ذكاء وأمانة كبائع في القوافل التجارية. وإن حسن تدبيره وبراعته في تدبير رزقه قد أكسبه احترام الناس الذين كانوا حوله)). وفي مجال آخر يصف النبي قائلا :((فالشاب محمد قد خبر الفقر وعرفه مع أنه لم يصل مرحلة العوز المدقع. وشهد كيف أن العبادات التقليدية في مكة قد حجّمت إلى مجرد طقوس وثنية سإذجة لا غير)). وأضحت المنافع المادية هي العامل الأساس والقوي في حياة معاصريه، إذ كان يقاس المرء وتقاس مكانته وقيّمته بما يمتلك من أموال. فإنه قد أسهم بتواضع وبساطة في حياة مكة السياسية والإجتماعية وشهد اندلاع الحروب الداخلية والضغائن والأحقاد في المجتمع المكي))[1]. وفي الفصل الثالث الموسوم بـ (محمد في مكة) ينتهي عرض غبريللي المفصّل واصفاً النبي وصفاً جادّاً فقال : ((لقد احرز محمد خبرة دينية كبيرة بعد صبر طويل ومعاناة شديدة بالكدّ والعمل الجادّ. وقد استمر في كفاحه بحماس وانفعال وعاطفة وإيمان راسخ وثابت ولا سيما عندما وجد نفسه وجهاً لوجه أمام مقاومة عنيفة من الفئة الحاكمة في مكة. وناضل بإيمان لا يتزعزع عن رسالة الإسلام الحقّة وسموّها الديني والأخلاقي. وقد عرف كيف يكسب المعركة من دون أية موارد مالية لإغراء الناس فانجذبوا نحوه طيلة ذلك الوقت بقدر ما كان يتمتع به من شخصية محبوبة غير مشكّوك بها وبنبل عقيدته وهي صفة فطرية جبل عليها. فكان الأكثر نبلاً والأكثر حيوية بين أتباعه وابناء مدينته الذين قدّر لهم أن يكونوا مسؤولي الإمبراطورية الإسلامية المستقبلية))[2].

وما زلنا نتحدّث عن مناقشة غبرييلي لموقف المستشرقين المناوئين الذين شكّكوا في المصادر العربية الإسلامية والحديث الشريف، نجده ـ غبرييلي ـ يعتمد على مؤلفات السيرة لتزويده بالمعلومات الخاصة بالمرحلة المبكّرة من حياة الرسول، وهي المرحلة التي يأخذ مستشرقو الجيل الأول منها موقفاً شاكّاً. أما المستشرق أدورد بيوري Bury فيقول ما نصّ ترجمته: ((ولد محمد بن عبد الله النبي العربي وخاتمة النبيين الذي جاء يبشّر العرب والناس أجمعين بدين جديد ويدعو إلى الله الواحد الأحد، وليّتم الوحي الذي نزل من قبل على اليهود والنصارى)). وفي الإتجاه نفسه

(١) الإسلام والحضارة العربية (القاهرة ١٣٤٩هـ)، ج١، ص ٦٦.

(٢) محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية، ج١، ص ٦٦.

أضاف توماس كارليل في كتابه (الأبطال) معلومات تفيد بأنه قد استقاها من مؤلفات السيرة النبوية من دون أن يشكّك بها فيقول : ((لقد أصبح من العار على أي فرد متمدن من ابناء العصر أن يصغي إلى تلك الإتهامات التي وجّهت إلى الإسلام وإلى نبيه، وواجبنا محاربة ما يشاع من أمثال هذه الأقوال السخيفة المخجلة. فإن الرسالة التي أدّاها الرسول العظيم ما زالت السراج المنير لنحو أربعة مائة مليون من البشر))(١).

عودة إلى إشكالية القديم والمعاصر في الإستشراق:

أفضل ردّ نقدّم به هذه الإشكالية هي:- الدعوة إلى ان نعيد النظر في الموقف من الإستشراق كمنهج لدراسة قضايا تراثنا العربي والإسلامي، وذلك بتفحّص النسيج الداخلي للمعلومة الإستشراقية وغربلتها بما يتعلق الأمر بمصدرها الأساس. فإن كان المصدر الأساس فكرة إستشراقية جاهزة اعتمد مستشرق معاصر على مستشرق آخر من الجيل الذي سبقه أو من معاصريه، فعلينا التأكد من ذلك المستشرق ومصادره أيضاً، فمن المحتمل أن نجده هو الآخر قد تأثر بعقلية الكتّاب الكنسيين وبذلك يصبح من الميسور تصنيف آرائه على وفق مصادره. وقد أشار المستشرق مونتغمري وات إلى هذه المنهجية في مناقشة تحليلات أو تفسيرات المستشرقين المعادين أو المتشككين في كتابه (محمد في المدينة) وكرّر رأيه هذا في كتابه الآخر (محمد النبي ورجل الدولة) إذ قال: ((ليس هناك من رجل بين الشخصيات العظيمة في العالم قد كثر شانئوه ومنتقدوه مثلما حدث بالنسبة الى محمد، ومن الصعب فهم العوامل والأسباب التي دعت إلى ذلك. فلقد كان الإسلام عبر قرون عديدة العدّو الأكبر للمسيحية، والواقع فإن المسيحية لم تكن على اتصال مباشر بأية دولة أخرى منظّمة توازي الإسلام من ناحية القوة. فقد هوجمت الإمبراطورية البيزنطية بعد خسارتها مستعمراتها في كل من سوريا ومصر وآسيا الصغرى، بينما كانت أوربا الغربية في صقلية وأسبانيا هي الأخرى مهدّدة من الإسلام))(٢). ويستمر هذا المستشرق المنصف في توضيح موقفه بالقول: ((إن الدعاية الكبيرة المعلنة في العصور الأوربية الوسطى قد استحوذت على عقول

---

(١) التهامي، نقرة: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (الرياض ١٩٨٥) ج١، ص٢٤.

(2) Hart, Michael: The Most Influential Persons in History, No, I Muhammad, p. 1-4.

صبره، عفاف: المستشرقون ومشكلات الحضارة (القاهرة، ١٩٨٠) ص٥٤.

واهتمامات المسيحيين لطرد العرب من الأراضي المقدسة في القدس حتى قبل أن تتوجّه الإتهامات بتنفيذ الحروب الصليبية. وكانت هذه الدعاية أو الإعلام يتجّه صوب إقرار فكرة العدّو الأكبر في إذهان الأوربيين وإن كانت تلك الدعاية تخلو من أية موضوعية)). وقول وات في الستينيات يكاد يتفق تماما مع ما يعلّق عليه الإعلام في أوربا الغربية وأمريكا اليوم من أن الإسلام هو الإرهاب وأنه ـ كما صور برنارد لويس المسألة ـ ضدّ التراث المسيحي والتراث اليهودي. لذلك فإن الدراسات الإستشراقية وما تحمله من تفسيرات خاطئة ومن افتراءات هادفة لا تنصرف إلى دراسة تاريخ العرب والمسلمين عامة بقدر ما يهمّها دراسة شخصية الرسول وسيرته وشخصيته وحياته المبكّرة، لماذا لأنه يعدّ المؤسس للدولة العربية الإسلامية، وبوصفه رسول الله تعالى قد اختاره من بين العرب لنشر الرسالة السماوية التوحيدية فهو رمز الإسلام ورمز ديني وعالمي. واعتماداً على رأي (وات) فإن الإسلام بعد ظهوره ونجاحه كان الخصم اللدود للغرب وللعقلية الغربية السياسية والإستعمارية المتمثّلة بالحروب الصليبية، فلا جدال في أن يشوّه الغرب الكنسي الوسيط صورة الإسلام وصورة نبيّه فصار اسم محمد على صيغ أخرى مثلا على شكل ماهوند أي إله الظلام أو إله الشر. وليس بخاف ما لهذا المعنى المشوّه من تأثير سلبيّ على العقلية الصليبية المعادية، كما أنه ليس عجيباً أن تؤثّر المعلومات الخرافية الكنسية الوسيطة عن الإسلام والمسلمين ووصفهم بأنهم هراطقة وكفّار على الوسط الذي هدف حكّام أوربا آنذاك من ورائه إلى تحشيد الألوف من البسطاء والفلاحين والخاضعين لقهر الإقطاعيين وسطوتهم بما عرف بالحملة الصليبية الأول. ولم يقتصر هذا التأثير على البسطاء والعامّة من الغربيين إنما كان له الوقع عينه في عقليات مثقّفة. فالمستشرق آر. أف. بودلي كتب في كتابه (حياة محمد)[1] إن محمدا ما هو الّا كاردينالا مسيحيا قد انشقّ عن البابوية وتطلّع الى الوصول إلى هذا المنصب، فعندما لم يفلح في مرماه هذا ادّعى أنه نبي. وقد نعته بنعوت تنمّ عن ذوقه التافه والبغيض للإسلام ولنبيه الكريم. ففي رأي وات وغبريلي فإن موقفاً مثل هذا لا يستحق الجدال والمناقشة لأنه رأي متعصّب ومتأثر بشكل نقلي وحرفيّ بأفكار الكنيسة الوسيطة من دون أن يتحرّر منها للمتابعة والبحث وقراءة المصادر الأجنبية على الأقل عن هذا الموضوع فهو مستشرق حاقد وعقليته مغلقة

---

(1) Hart, op, cit. p. 1-2.

تماما. والمستشرق الأمريكي واشنجتون[1] أرفنج في تأكيده مسألة زوجات الرسول يعدّ كسابقه (بودلي) ممّن تأثر بالكتابات الإنجيلزية نظير كتاب همفري بريدو الجاهزة. والحقيقة أن بودلي وأرفنجلم يعرفان اللغة العربية وبذلك لم يطّلعا على المصادر التاريخية الإسلامية المعروفة آنذاك ككتاب طبقات ابن سعد وكتاب السيرة النبوية لابن هشام وتاريخ الطبري فاضطّرا إلى نسخ معلوماتهما الجاهزة من المستشرقين الآخرين. فأرفنج على سبيل المثال عندما كان في أسبانيا ممثّلاً دبلوماسياً لبلاده أمريكا اهتم بدراسة الشرق، فألف عن غرناطة والحمراء ثم عني بدراسة حياة النبي محمد معتمداً في معلوماته على "معلمه" الذي يبدو أنه كان يعرف العربية ويوّصل المعلومات له[2]. لذلك فالأرجح أن هذا المعلم قد شوّه له المعلومات وأوصّلها بصورة غير صحيحة، ولكنه ضمنّها في كتابه من دون تحرّ أو موضوعية. وهكذا الحال بالنسبة إلى كثير من المستشرقين. واللافت للنظر أن المستشرقين من شتّى المدارس الإستشراقية الفرنسية والإنجليزية والأمريكية ركّزوا على مسألة زوجات الرسول ليستثمروه في افتراءاتهم وتفسيراتهم. وهي ردّ فعل بالنسبة إلى مظاهر التفكّك في الحياة الأسرية في الأسرة الغربية وظاهرة التحلل الأخلاقي في العلاقات بين الجنسين وظاهرة الشذوذ الجنسي التي تعمّ المجتمع الغربي. وقد علل المستشرق وات المسألة الخاصّة بتعدّد زوجات الرسول تعليلاً تشريعياً واجتماعياً وسياسياً ردّاً على الطاعنين من المستشرقين القدامى والمعاصرين. ففي رأيه كان الرسول عادلاً في علاقاته الأسرية وبين زيجاته. ثم وجّه عرضه إلى أمر مهم وهو الأهداف التي سعى رسول الله الى تحقيقها من وراء الزواج وأنه إما هدف سياسي أو تشريعي أو اجتماعي، فزواجه ـ على سبيل المثال ـ بزينب بنت جحش تم؛ لأنها كانت من أقارب الرسول وكان أهل قبيلتها حلفاء والد أبي سفيان لذلك فإن المصاهرة هذه تعدّ جزءا من المخطط للتحالف السياسي. وقد انتهج الرسول هذا الغرض أيضاً في زواجه هو أو بتزويجه بناته فكانت أم كلثوم للخليفة عثمان وفاطمة للأمام علي وعمل خارج حدود أسرته فزوّج حمنة بنت جحش لطلحة بن عبيد الله وحبيبة بنت جحش أديد الرحمن بن عوف[3]. ولم يكن زواجه بزينب بنت جحش مطلّقة متبناه زيد بن حارثة كما يفسره أرفنج أو بودلي أو غيرهما، إنما ليقدّم

(1) http/www. Daar- ul- ehsaan. Org/ story,htm. P. 2-3.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

بذلك أنموذجاً لمجتمع المسلمين. فزينب هي بنت جحش بن رئاب بن يعمر بن صبرة بن مرّة الأسدية ابنة عمة الرسول، وأمها أميمة بنت عبد المطلب بن هاشم. وكانت زينب تفاخر زيد بن حارثة في نسبها وقد اشتكى إلى النبي أكثر من مرّة من سوء معاملتها، ولم يطلقها بناء على مشورة من الرسول ولكنه لم يطق العيش معها فطلّقها. وكان العرب يدينون بتقليد معروف بينهم وهو التصاق الأدعياء بالبيوت واتصالهم بأنسابهم ولذلك سنّ الشرع إبطال هذه العادة وإبطال إعطاء الدعي جميع حقوق الابن النسبي كالميراث. فالرسول هدف إلى نبذ الإعتبارات العصبية. مع هذا فقد بقي بعض المستشرقين المعاصرين يردّدون التحليلات السابقة نفسها منطلقين من فهمهم الغربي فهذه هي المستشرقة الفرنسية آن ماري دي لاكمبر تردّد في كتابها (محمد)[1] هذه الأفكار وهي مندهشة أن شخصية كشخصية الرسول تحمل صفات النبوة ويولي لحياته الخاصة مثل هذا الاهتمام الكبير. وفات هذه المستشرقة وغيرها من المستشرقين ان يدرسوا المؤلّفات الكثيرة التي خصّصت للأسرة الإسلامية وللزواج والطلاق مجالاً واسعاً، فتعدّد الزوجات في الإسلام مرهون بالعدل (واعدلوا أي بأمر العدالة) ثم أن الزواج والمصاهرة كانا من العناصر التي استخدمت في جميع الحقب التاريخية بهدف تقوية روابط الأحلاف والتحالفات السياسية والإجتماعية.

خلاصة:

أتينا على ذكر كلام المستشرق وات الذي يشير الى الرسول العظيم بقوله :- ليس هناك عظيم من العظماء في العالم قد تعرّض للإتهام والافتراء كما تعرّض له النبي محمد. فإنه ليس هناك من شخصية دينية أو سياسية في التاريخ قد أخضعت للدراسة والتأليف والبحث من المستشرقين مثلما خضع له الرسول الكريم ولا سيما سيرته وشخصيته وأخلاقه وحياته ونبوته ودعوته الإسلامية. واختيار المستشرق هارت Hart واقعي بجعله الرسول الكريم أعظم شخصية مؤثرة في العالم بين مائة شخصية قد أنتقاها في كتابه المذكور آنفا. فقد أحصينا أكثر من خمسين كتاباً وبحثاً باللغات الأجنبية خصّصت لهذا الموضوع وجميعها يحمل عنوان النبي، وهو إحصاء جمع بين الجيلين من المستشرقين القدامى والمعاصرين. وقبل تشخيص هذه المساهمات العالمية في التدوين التاريخي للمستشرقين بخصوص سيرة رسول الله، لابدّ من أثارة

(1) Ibid.

نقطة جديرة بالأهمية وهي :- يلاحظ أن هناك نشاطا مكثّفا في توجّه الأقلام الإستشراقية للكتابة في هذا المضمار منذ حوالى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. وهو تطوّر له دلالاته السياسية والإقتصادية بما له علاقة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي بحدود خطورة النهوض الإسلامي إبان التوسعات العسكرية للإمبراطورية العثمانية إزاء ردود فعل الإمبراطوريات البرتغالية والبريطانية والفرنسية. ولعله من المناسب توزيع هذه العنوانات على وفق البلدان الأوربية. ففي فرنسا ألّف المستشرق بولينفية Henri Boulainvillers كتاباً بعنوان حياة محمد وهو باللغة الفرنسية[1] ولم يترجم الى اللغة العربية بينما قد ترجم الى اللغة الإنجليزية، وألّف المستشرق ديمومبين Maurice De Mombyne كتاباً بعنوان (محمد) وهو بالفرنسية ولم يترجم، وألّف المؤرخ الفرنسي المعروف رينان Renan,E. بحثا بعنوان (محمد وأصول الإسلام) المنشور في Etudes de L, histoir religon) paris 1864)، وألّف المستشرق Barthelemy Saint-Hilaire كتابا بعنوان (محمد والقرآن[2] Mohomet et le Quran).Paris 1865,.BASED on Sprenger and Muir). وحسب العنوان فالمستشرق بارثيلمي قد استند في كتابه الى كتاب شبنجلر الألماني (حياة محمد ومعتقده) وكتاب المستشرق البريطاني الإسكتلندي موير(حياة محمد). وصنّف المستشرق الفرنسي شول Ch.Scholl كتابا بعنوان (الإسلام ومؤسسه L,Islam et le son fondateur) وطبع في باريس سنة ١٨٧٤. وألّف المستشرق الفرنسي أدوارد سيوس Edourd Sayous كتابا بعنوان (عيسى المسيح قبل محمد Jesus Christ d,apres Mahomet) Paris1880) وألّف مكسيم رونسون M.Rodinson كتاباً بالفرنسية بعنوان (محمد) ترجم إلى الإنجليزية بالعنوان نفسه من قبل آن كارتر Anne Carter ولم يترجم إلى العربية، وكتبت آن ماري ديلكمبر Delcambre (كتاباً بالفرنسية عنوانه Mohommet laParole d'Allah وترجمته محمد كليم الله أو كلام الله) ولم يترجم إلى العربية. وكتب المستشرق إتيين دينية Etiene Dinier الذي اعتنق الإسلام وسمي باسم ناصر الدين كتاباً بعنوان (محمد رسول الله) وقد ترجم إلى العربية عام ١٩٦١[3]. وألّف المستشرق اليسوعي هنري لامانس وهو بلجيكي لكنه

---

(1) Ibid.

(2) Gabrile, Muhammad, p. 62.

(3) Ibid.p. 82. ناجي: عبد الجبار "حوار مع موضوع الاستشراق وعلاقته بالتبشير" مجلة دراسات إسلامية، بيت الحكمة عدد ٢٠٠١، ٧، ص٥٤

فرنسي في الثقافة عن الرسول في كتابه (الإسلام العقيدة والمؤسسات الإدارية) ولم يترجم إلى العربية. وألّف هنري ماسيه H.Masse كتاباً عاما بعنوان (الإسلام) خصّص فيه موضوعاً عن السيرة النبوية الشريفة، وقد ترجم إلى العربية عام ١٩٦٠. وأسهم المستشرق الفرنسي المعروف لويس ماسنيون Massignon ببحث عن المدينة وركّز فيه على الرسول الكريم ودوره الديني والسياسي في يثرب والبحث لم يترجم. وألّف المستشرق الفرنسي رجيه بلاشير Regis Blaochere كتاباً بعنوان (إشكالية محمد)(١) La Probleme de Mahomet والدراسة لم تترجم. أما المستشرق كلود كاهين فقد خصّص مجالاً في دراسته المترجمة عام ١٩٧٢ عن (تاريخ العرب والشعوب الإسلامية) لحياة النبي، وألّف درمنجهام كتاباً بعنوان (حياة محمد).

وفي بريطانيا خصّص كارليل الأسكتلندي فصلاً عن النبي في كتابه (الأبطال) الذي ترجم إلى العربية عام ١٩٦٠. وكتب المستشرق المبشر البريطاني (بوزورث سمث Bosworth, R. Smith) كتابا بعنوان (محمد والمحمدية Mohammed and Mohammedanism)(٢) وهو منهجي مساعدMaster في مدرسة هارّو Harrow School للتبشير. وطبع في سنة١٨٧٤ في لندن، وأعيد طبعه في نيويورك سنة١٨٧٥. وأصدر المستشرق المبشر ستوبرت J.W.H.Stobart كتابا بعنوان (الإسلام ومؤسسه Islam and its Founder) وطبع في لندن سنة ١٨٧٦(٣). وصنّف المستشرق ـ الذي من المعتقد أنه كان بريطانيا ـ ماركوس دودس Marcus Dods كتابا عنوانه (محمد وبوذا والمسيح Mohammed,Buddha and Christ وطبع في لندن بطبعتين الثانية في سنة١٨٧٨(٤). وألف المستشرق الأسكتلندي الآخر وليم موير Muir كتاباً بعنوان (حياة محمد) اعتماداً على المصادر الأساس وهو لم يترجم. وصنّف المستشرق المبشرآرثر ستانلي Dean Arthur P.Stanley) كتابا عنوانه (المحمدية وعلاقاتها مع الكنيسة الشرقية Mahometanism and

---

(١) كارليل: توماس: الأبطال وعبادة الأبطال (ترجمة محمد السباعي) القاهرة ١٩٦١، ص ١٨٠-١٨١.

(2) Watt, Muhammad Prophet, p. 231.

(3) Ibid.

(٤) بودلي: حياة محمد (ترجمة محمد محمد فرج وعبد الحميد جودة (دار الكتاب العربي) ص٦٤.

وطبع في (لندن ونيويورك سنة١٨٦٢)[1]. وقد وقف (its relations to Eastern Church بصورة مفصلة عند الرسول. وألّف نيكلسون كتاباً بعنوان (حياة محمد) ولم يترجم. وألّف بودلي كتاباً بعنوان (حياة محمد) وقد ترجم إلى العربية (دار الكتاب العربي). وألف السير هاملتون جب كتاباً بعنوان (المحمدية) تناول فيه سيرة الرسول الكريم. وألّف وولش ستيورات كتاباً بعنوان (محمد والرسل الذين جاءوا قبله) وهو لم يترجم، وكتب المستشرق جيمس روبنسون كتاباً عن الكتاب المقدس والرسول وهو لم يترجم. وكتب المستشرق ولسون تومبسون كتاباً بعنوان (حياة النبي محمد) والكتاب لم يترجم[2]. وألف المستشرق آرنولد جنسين كتاباً بعنوان (محمد) ولم يترجم. وألّف المستشرق ترتون كتاباً بعنوان (الإسلام) خصّص فيه فصلاً عن النبي. وألّف مونتغمري وات عدّة مؤلفات تحمل اسم النبي محمد وهي (محمد في مكة) و (محمد في المدينة) و (محمد النبي ورجل الدولة). وألّف جونز آرجر كتاباً عن (حياة محمد). وألّف مرغليوث كتاباً بعنوان (محمد وظهور الإسلام) ولم يترجم. وله كتاب آخر يحمل عنوان (التطور المبكر للمحمدية - ويقصد الإسلام - The early development of Muammedanism). وألّف ستانلي لينبول وهو مستشرق بريطاني مشهور بدراساته Stanley Lane--Poole كتابا بعنوان (خطب النبي محمد وحديثه اليومي Speeches and Table Tal; of the P rophet Mohammad). كما كتب المستشرق مينولو ريفز Minou Reeves كتابا يحمل عنوان (محمد في أوربا: ألف سنة من صناعة الميثولوجيا الغربية Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making).

وفي ألمانيا ألّف المستشرق ثيودور نولدكه كتاباً بعنوان (تاريخ القرآن) وهو مترجم وقد خصّص جزءاً من كتابه عن حياة الرسول الكريم. وللمستشرق نولدكه بحث مسهب بعنوان (محمد والإسلام Muhammed und der Islam) ونشره في دائرة المعارف الدينية الجزء ١٨ السنة١٨٦٤ص٧٦٧-٨٢٠ .Herzog,s Real Encyclopedia وألّف المستشرق الألماني هارتفج هرشفيلد Hartwig Hirschfeld كتابا بعنوان (العناصر اليهودية في

(1) Irving, Washington: Life of Mahomet, (New York 1944) p. 231.

الترجمة العربية ص ٢٩١، / ناجي: د. عبد الجبار: تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي (منشورات الموسوعة الصغيرة، بغداد ١٩٨١) ص ٨٦.

(2) See Irving, op, cit p.2, Irving Pierre, M: The life and Letters of Washington irving (butnam 1836) p. 299.

القرآن Judische Elemente im Koran) وطبع في برلين سنة١٨٧٨. وصنّف المستشرق الألماني دولّنجبر Dollingber, R.C. كتابا حول موضوع (دين محمد وسيرته وحياته Muhammed, s Religion nach Ihrer innern Entwicklung u. ihrem Einfluss auf das leben der Volker) وطبع في سنة ١٨٣٨ في Regensb. وكتب المستشرق المشهور فلهاوزن Wellhausen بحثا مفصلا بعنوان (محمد) وهو منشور في دائرة المعارف البريطانية ٩ th ed. Volume XVI.P.545-565). وهذه المؤلفات لم تترجم الى العربية.

وألف المستشرق الدانمركي بهل Buhl كتاباً بعنوان (حياة محمد) ولم يترجم وألّف المستشرق شبرنجر كتاباً بعنوان (حياة محمد) بالألمانية ولم يترجم. وكتب (هونرباخ) كتاباً بعنوان (حياة محمد) ولم يترجم إلى العربية كذلك خصّص المستشرق الألماني شاخت بحثين عن رسول الله والقرآن الكريم ولم يترجما. وكتب بيكر كتاباً عاما بعنوان (دراسات إسلامية) بدأ فيه الحديث عن السيرة النبوية الشريفة ولم يترجم. وألف هيروفتش كتاباً بعنوان (الوحي والقرآن) تطرّق فيه إلى السيرة النبوية، وألّف المستشرق الألماني المشهور فايل كتاباً بعنوان (حياة محمد) ولم يترجم. وهناك مساهمات إما دانمركية أو هولندية منها كتاب جيروك C.F.Gerock، وعنوان كتابه عن الأثر المسيحي في القرآن Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran) وطبع في هامبورغ - جوثاGotha في سنة ١٨٣٩. وألّف آبراهام جيجه Abraham Geiger كتابا بعنوان (محمد واليهودية Was hat Mohammed au dem Judenthum aufgen omen؟ وطبع في بون Bon سنة ١٨٣٢

وهناك عدّة دراسات ألّفها مستشرقون في أمريكا، وكذلك نسجل ملاحظة وهي أن أغلبها قد صنّف ونشر في حوالى منتصف القرن التاسع عشر وهي المدة التي نشطت فيها البعثات التبشيرية في الشرق الأوسط كالذي وقفنا عليه مفصلا في فصل سابق. ومنها كتاب واشنجتون أرفنج بعنوان (حياة محمد) وقد ترجم إلى العربية عام ١٩٦١. ويجدر التنويه الى أن أرفنج لم يكن مبشّرا ولكنه قد تأثر كثيرا بالمستشرقين المبشرين البريطانيين من أمثال بريدو وأوكلي وغيرهما. وألف آرثر جيفري كتاباً بعنوان (محمد) ولم يترجم. وألف كالفيرلي كتاباً بعنوان (محمد) ولم يترجم. وألّف جورج بوش كتابا بعنوان (حياة محمد) ولم يترجم الى العربية. وألّف الأب هنري جسوب Henry H.Jessup وكان يعمل في البعثة التبشيرية في بيروت كتابا بعنوان تبشيري هو (مشكلة البعثة المحمدية Mohammedan Missionary Problem) وطبع في

فيلادلفيا سنة ١٨٧٩. وألّف المستشرق المبشر أيكين Ch.A.Aiken كتابا في هذا الجانب التبشيري بعنوان (المحمدية دين تبشيري Mohammadanism as a Missionary Relegion ونشره في مجلة معنية بالفهرسة Bibiotheca Sacia of Andover.for 1879) P.151 وألّف الأب صموئيل زويمر كتاباً عن (أمية محمد) ولم يترجم. وكتب المستشرق بول ماكدونالد كتاباً بعنوان (الوحي عند المسلمين) وفيه فصل عن السيرة النبوية ولم يترجم، وهو مستشرق بريطاني إسكتلندي الأصل ثم رحل الى أمريكا وأقام بها وتوفي فيها سنة ١٩٤٣، وله الفضل في إصدار (مجلة العالم الإسلامي) بالتعاون مع زويمر ومجلة JSIS مجلة جمعية العلوم الإسلامية بالتعاون مع صموئيل سارتون. ويعدّ من المستشرقين إذ تأثر بالتفسيرات التبشرية ولاسيما بآراء زويمر. وألّف المستشرق (ري) S.Ray كتاباً بعنوان (حياة محمد) والملاحظ أن جميع هذه المؤلفات الأمريكية لم تترجم إلى اللغة العربية ما عدا كتاب أرفنج (حياة محمد) ترجمه الدكتور علي حسني الخربوطلي.

واتجه المستشرقون في هولندا للكتابة عن حياة الرسول وسيرته، فألف المستشرق سنوك هورونجيه كتاباً لم يترجم بعنوان (محمد)، كما ألف المستشرق المشهور فنسنك كتاباً لم يترجم أيضاً بعنوان (محمد وتعاليمه).

فضلاً عن إسهامات أخرى ألّفت في إيطاليا وأسبانيا وروسيا والإتحاد السوفيتي وجيكوسلفكيا ويوغسلافيا، فقد ألّف المستشرق اليوغسلافي سيرجي تركوفتش Serdje Trifkovic كتابا بعنوان (سيف النبي: الإسلام والتاريخ والفقه يؤثر أو (يصطدم) في العالم وإسرائيل. وهناك مساهمات عدّة من المستشرقين الإسرائيليين في موضوع السيرة النبوية منها ما قدّمه المستشرق يوري روبين Uri Rubin من دراسات منها:- كتابه الموسوم بـ(نظرة ملاحظ: حياة محمد كما صوّرها المسلمون الأوائل The eye of beholder: The life of Muhammad as Viewed by Early Muslims (a Textual analysis). The Darwin Press Princeton, New Jersey 1995.. ودراسته الأخرى بعنوان (محمد، النبي والجزيرة العربية Muhammad the Prophet and Arabia).Variourm Collected Studies Series. Ashgate. ودراسته الثالثة الموسومة بـ (تحقيق ومقدة:- حياة محمد ـ تشكيل العالم الإسلامي الكلاسيكي (Ed. And Ientroduction;The life of Muhammad (The formation of the Classical Islamic World.Volume 4.Aldershot 1998. وغيرها من البلدان.

تؤكد هذه الدراسات الكثيرة التي ألفها المستشرقون من القرنين التاسع عشر والعشرين مدى الاهتمام بشخصية الرسول وإبراز عظمته وعظمة الرسالة السماوية التي أخذت تحتّل حيّزاً واسعاً في الآفاق، حتى أن مركز الدراسات الإستراتيجية CSIS في واشنطن أصدر عدداً من الدراسات المتعلقة بالإسلام نظير (الإسلام الدين الثاني في أوربا) و (الإسلام في روسيا) و (الإسلام في الولايات المتحدة) و (الإسلام والغرب) وعقد المركز عدة ندوات عن الإسلام آخرها بعنوان (الإسلام والتحديث والديمقراطية) إذ ناقش أكثر من ثلاثين أستاذاً باختصاصات مختلفة هل الإسلام يتعارض مع التحديث والديمقراطية؟.

الدراسة السابقة تذكرنا بالأطروحة التي بدأنا بها هذا البحث عن عودة الغرب وأمريكا الى النظرة السياسية إلى الإسلام وهي نظرة مستوحاة من الجذر التاريخي لسيرة الرسول وإنجازاته الرائعة في تحقيق دولة مركزية تستند إلى مؤسسات إدارية مالية ثابتة ومنظمة، كذلك النجاح المذهل في تحقيق حضارة إسلامية إنسانية أثرت تأثيراً كبيراً في العالم المجاور ولاسيما أوربا الوسطى التي كانت آنذاك في العصور الوسطى تعيش حال من الركود والتخلف.ولست مستغرباً أن يسترجع الغرب وأمريكا ـ وأقصد المستشرقين والكتّاب والمنظّرين ـ هذه الظاهرة لإعلان الضدّ منها بنعت الإسلام بالإرهاب.

أما بالنسبة إلى الولايات المتحدة فقد تمّ تأليف عدد من الدراسات من مستشرقين أمريكيين. والذي يستحق الذكر في هذه المسألة القول بأن الإستشراق الأمريكي يعدّ استشراقاً متأخراً موازنة بالمدارس الإستشراقية الأوربية كالهولندية والألمانية والفرنسية والإيطالية والبريطانية. فلم تكن الولايات المتحدة آنذاك منشغلة بجغرافية عبر القارات غير أن عوامل كثيرة تبلورت في القرن العشرين من أهمها العوامل الإستراتيجية وظهور النفط كل هذا قد شجع الساسة في هذه البلاد على أن يلتفتوا نحو الشرق و تأسيس مراكز للدراسات الشرقية. وكانت أوربا الوسطى البلاد التي قدمت إسهاما فاعلاً بانتقال مستشرقين بارزين للعمل في تأسيس هذه التوجهات البحثية. واللافت للنظر أن إرهاصات ذلك قد ارتبط بمؤسسات تجارية يمكنها دعم هذه الأبحاث من دون حدود نظير مؤسسة روكفللر وفورد وكارنيك. أن ذلك لا يدعونا الى إغفال الدور الذي أدته المؤسسات والبعثات التبشيرية التي جهدت في العمل في رقعة جغرافية واسعة من الشرق الأوسط في شمال العراق والموصل والبصرة وبلدان

الخليج العربي والجزيرة العربية واليمن وبلاد الشام وغيرها من البلدان. فكان من أهم النتائج أن تأسست أول جمعية للاستشراق في أمريكا في حقبة متقدمة في سنة ١٨٤٢م وبعد عدة سنوات من ذلك أصدرت الجمعية مجلة JAOS (مجلة الجمعية الأمريكية الشرقية). فمن المستشرقين الأمريكيين الذين عنوا بدراسات السيرة النبوية والحضارة الإسلامية واشنجتن أرفنج W,Irving ـ المذكور آنفا ـ المتوفى سنة ١٧٨٣، وكان بعيداً عن موضوع الإستشراق بل عن الدراسات العربية الإسلامية، إذ اشتهر بأنه أديب وكاتب قصص فضلاً عن أنه حقوقي. غير أنه عندما قام بزيارات إلى أوربا وعمله في السلك الدبلوماسي في أسبانيا بدأ يهتم بالدراسات الشرقية عامة والإسلامية خاصة فألف مجموعة من الكتب في هذا الميدان منها فتح غرناطة The Gonquest of Grenada وفتح أسبانيا The Conquest of Spain والحمراء The al hmara وكتابه المعروف حياة محمد Life of Mahomet وقد تأثر في كتابه هذا بالمستشرقين الأوربيين المعاصرين أمثال بريدووكارليل وفايل وأوكلي وبوكوك. وألّف جورج بوش G.Bush كتاباً عن الرسول أيضاً بعنوان (حياة محمد Life of Mahomet). وجورج بوش رجل دين سعى إلى الوصول إلى نتائج تبشيرية فاعتمد في الأساس على كتاب المستشرق المبشّر البريطاني همفري بريدو الذي سبق الإشارة الى أنه قد اختار عنواناً هادفاً وحاقدا لكتابه وهو The truc nature of imposter fully displayed in the life of Mahomct (الطبيعة الحقيقية للدجّال كما عرضت بشكل كامل في حياة محمد).

وألف جفري آرثر A.Jeffery ذو الميول التبشيرية كتابين عن الرسول الأول (تاريخ محمد) سنة ١٩٢٦ والثاني (نبي الإسلام) عام ١٩٣٨. وجفري هو الآخر تأثر كثيراً بمستشرقين بريطانيين أمثال بريدو ومارغليوث Marglíouth الذي ألف كتابين (التطور المبكر للمحمدية) وكتاب (المحمدية).

كما ألّف المستشرق كالفري أدوين Calveley كتاباً عن سيرة الرسول وهو الموسوم بـ (محمد Mohamet) سنة ١٩٣٦، وهو الآخر مبشّر ومتأثر بالمدرسة البريطانية وبكتاب همفري بريدو أيضا. فضلا عن تأثره بآراء وكتابات المبشر الأمريكي زويمر. وألّف ولفريد كانتويل سمث W.C.Smith كتاباً بعنوان (عظمة محمد) وكتابه الآخر (الأحمدية) مسلّطاً الضوء على الأثر اليهودي والنصراني في الإسلام وفي المعتقدات التي بشّر بها رسول الله.

والّف برافمان Bravman وهو أستاذ اللغات الشرقية كتاباً عن الرسول بعنوان (محمد Mahamet) 1975، وعلينا أن لا نغفل كتاب المبشر الأمريكي الناشطS.Zewemer (الجزيرة العربية مهد الإسلام) Arabia the Cradle of Islam 1990، وله مؤلفات أخر جميعها تهدف الى أفكار تبشيرية منها كتابه (أمية محمد)، وكتب المستشرق المبشّر ماكدونالد كتاباً بعنوان (الوحي عند المسلمين) وخصص فيه فصلاً عن السيرة النبوية.

ولم تتوقف النشاطات في أمريكا وغيرها من الدول الأوربية في الكتابة عن حياة رسول الله. فألف روبرت سبنسر Robert Spencer كتابا بعنوان (الحقيقة حول محمد: موجد أو مؤسس دين من أكثر الأديان تعصّبا في العالم: The Truth about Muhammad: Founder of the World,s most Intolerant Religion). والعنوان واضح في نهجه التبشيري أيضا. وألف كيرن آرمسترونغ Karen Armstrongكتابين عن الرسول، أولهما بعنوان (محمد: حياة أو سيرة النبي Muhammad: Abiography of the Prophet). والكتاب الآخر بعنوان (محمد: نبي لعصرنا الحاضر Muhammad: A Prophet for Our Time(Eminent Lives). وألف مارتن لنجز Martin Lings كتابا بعنوان (محمد: حياته أستنادا على المصادر الأولية .Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources. والمناسب ذكره أن المؤلف وضع في أعلى العنوان في أعلى اسم محمد (صلى الله عليه وسلّم). وصنّف المستشرق الآخر بيترز F.E.Peters كتابا بعنوان (محمد وأصول الإسلام Muhammad and the Origins of Islam)، ونشر في سلسلة Suny لدراسات الشرق الأدنى). ودرسغبرييل مارك في كتاب له بعنوان(يسوع ومحمد: اختلافات عميقة ومشابهات مذهلة Jesus and Muhammad: Profound Differences and Surprising Similarities). وألف ريتشارد هنري دروموند كتابا بعنوان (الإسلام للعقلية الغربية: تفهم محمد والقرآن Islam for the Western Mind: Understanding Muhammad and Koran). وألّف توماس كليري Thomas Cleary كتابا بعنوان (حكمة النبي Wisdom of the Prophet). وهناك دراسة للمستشرقة بيتي كيلين Betty Kelen عنوانها (محمد رسول الله Muhammad: The Messenger of God. وألّف المستشرق غودفري هيغّنز Godfrey Higgins كتابا بعنوان (دفاع بشأن سيرة وشخصية نبي الجزيرة العربية الشهير الذي يسمى محمد أو اللامع والشهير An Apology for the Life and Character of the Celebrated Prophet of Arabia Called Mohamed or the Illustrious. وكتب المستشرق غوردن درنيل Gordon Darnell كتابا بعنوان (إنتاج أو صنع آخر نبي: إعادة بناء سيرة

محمد المبكرة جدا The making of the last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad). وألّف المستشرق برنابي روجرسون Barnaby Rogerson كتابا بعنوان (خلفاء محمد: القرن الإسلامي الأول والأصول السنية The heirs of Muhammad: Islam,s first century and the origins of the Sunni. وصنّف المستشرق بريت مارتنغ ستورتروين Brett M.Stortroen كتابا بعنوان (مكّه ومحمد: التوثيق أو الدعم الوثائقي اليهودي - المسيحي للعقيدة الإسلامية Mecca and Muhammad: A Judaic Christian Documentation of the Islamic. Faith) ألف المستشرق مارك هيوبند Mark Huband كتابا بعنوان (مقاتلو محمد: النضال من أجل الإسلام Warriors of the Islam: The Struggle for Islam). وحقّق الباحث ديفيد نوئيل فريدمان David Noel Freedman كتابا يضمّ بحوثا متنوعة وعديدة بعنوان (أنهار جنّة موسى وبوذا وكونفوشيوس وعيسى ومحمد كمنشئي الأديان

The Rivers of Paradise: Moses, Buddha, Confucius, Jesus, and Muhammad as Religious Founders).

وفي كندا كتب المستشرق تودّ لاوسون B.Todd Lawson البروفسور في قسم الحضارات الشرق - أوسطية في جامعة تورنتو Toronto-Canda بحثا نشر في شهر شباط من سنة ٢٠١١ في مجلة الجمعية الأمريكية الشرقية J. Of the American Oriental Society بعنوان (بيلوغرافيا عن الله ومحمد والكفّار: - دراسة قرآنية Bibliography for God, Muhammad and the Unbelievers. A Quranic Study).

الفصل الثامن

المستشرقون وترجمة القرآن الكريم

كان من أهم النتائج التي تمخضت عنها عمليات الفتوح الإسلامية ولاسيما في بلاد الشام ومصر إجبار الجيوش البيزنطية والرومانية المسيطرة على بلاد الشام على التخلي بمرارة ـ بفعل انتصارات المسلمين ـ عن مناطق نفوذها في هذه المنطقة التي عدّها الإمبراطور البيزنطي والكنيسة الرومانية ملكاً مسيحياً متوارثاً. لهذا لا غرابة في ما نقله الطبري ومؤرخون آخرون من توديع الإمبراطور بعد انسحابه من بلاد الشام وفراره من الجيوش الإسلامية إلى السواحل الشمالية والغربية من حوض البحر المتوسط قائلا: ((السلام عليكم أرض سورية تسليم الوداع. عليك السلام يا سورية، سلاما لا اجتماع بعده، ولا يعود إليك رومي أبداً إلا خائفاً حتى يولد المولود المشؤم.. ويا ليته لا يولد! ما أجل فعله وأمر عاقبته على الروم))[1]. أو كالذي ذكره المستشرق غبريلي في كتابه (محمد والفتوحات الإسلامية) إن الإمبراطور قال عند انسحابه من بلاد الشام: ((وداعاً يا سوريا، أي بلد طيب وصالح سيكون خاضعاً للعدو))[2].

ومنذ تلك اللحظات العسكرية الحاسمة استقبل أهالي البلاد من المسيحيين الوجود الإسلامي برحابة صدر وترحيب واحترام. وقد صرّح بهذه المواقف مؤرخو الغرب أنفسهم[3]، إذ لم يفرض المقاتلون المسلمون الدين الإسلامي على الأهالي بديلا للديانة المسيحية بالقوّة ولم يستعملوا قوّة السلاح والإرهاب من أجل ذلك بوصفهم المنتصرين في المعارك. من جانب آخر فالغرب (بمعنى المسيحية البيزنطية والكنيسة الكاثوليكية) ومنذ لحظات الإنسحاب والتقهقر والفشل الديني أمام الدين الجديد وانتكاسة رجال الدين في نظر مسيحيي أوربا من الغربيين منهم والشرقيين على حدٍّ

(١) تاريخ الرسل والملوك (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم) جزء ٣ ص٦٠٣.

(٢) فرانشسكو غبريلي: محمد والفتوحات الإسلامية (تعريب كتاب ألفه المستشرق باللغة الإيطالية وترجمته فرجينيا لولنغ Luing وروزا مند لينل Linell إلى الإنجليزية بعنوان Muhammad and the Islamic Conquests.

(٣) م.ن.

سواء قد شحن بخزين هائل من الحقد والكراهية والإنتقام للإندفاع لأخذ الثأر أو استرداد مناطق نفوذه إما بوساطة السلاح والحرب إن أمكن ذلك ـ ولكن هذه السياسة قد أثبتت فشلها وهزيمتها في ساحات الوغى أمام المقاتلين المسلمين ـ أو ـ وهو الأهم ـ بوساطة توجيه هذا الحقد اعتماداً على سلاح الفكر (التعلم) لتشويه الدين الجديد والتسفيه بالرسالة المساوية الإسلامية والطعن بشخصية رسول الله وسيرته وسيرة آل بيته والتقليل من عظمة الإسلام والإزدراء بالمبادىء الإسلامية. والأكثر خطورة بالسعي المتواصل وبذل الجهود المضنية لتعلّم اللغة العربية أو التشجيع على تعلّمها وتعليمها لرجال الدين بهدف قراءة القرآن المجيد وترجمته إلى اللاتينية أو الى اللغات الأخرى، ولكن أي ترجمة؟ إذ ينبغي ـ وبتوجيه من البابا والرهبّان المتطرفين ـ أن تكون ترجمة القصد منها تشويه بناء القرآن اللغوي والأدبي وتحريف آياته الكريمة والدسّ عليه بالأباطيل وذلك عن طريق ترجمة مشوّهة تهدف إلى التأثير على العقلية الغربية في فهم الإسلام وكتاب الله وسيرة نبيه فهماً خاطئاً ومحرّفاً وبذلك ـ حسب مشروعهم ـ تتهيأ للغرب النتائج الآتية:

١- توفير الأمن والاطمئنان للكنيسة من (الخطر) المحدق بها جرّاء انتصار الإسلام.

٢- إشاعة عناصر الكره والحقد المتأجّجة في صدور رجال الدين بين صفوف المجتمع الغربي والتأثير على العقلية الغربية إبان عصر الكنيسة وعصور أوربا الوسطى. وبهذه الوسيلة يحقّق رجال الكنيسة بناء جدار عالٍ وراسخ عازل كي يمنعوا المسيحيين من تقبّل الإسلام مستقبلاً.

٣- تأجيج العقلية الغربية ـ السإذجة منها والمتعلقة بحدود تلك المدة من العصور الوسطى المظلمة ـ للأقسام الفكرية الضارية والجديدة ضد من أطلّق عليه الرهبان والكنسيون (العدوّ الكافر) أو المغتصب الذي استولى على مناطق نفوذهم أو بالأحرى على المناطق المسيحية المقدّسة بما عبّروا عنه بمصطلح استرداد الصليب أو استرداد بيت المقدس.

٤- السعي الحثيث وبدون هوادة نحو التأثير على مبيحي الشرق في بلاد الشام ومصر لمقاومة الدين الإسلامي ومقاومة الفتوح الإسلامية، وعلى تبني مواقف مؤيدة أشبه ما يكون دورها بما يعرف بالطابور الخامس المساعد للغرب في إشاعة الإعلام

المضاد والمعادي للإسلام وذلك بوسيلة نشر ترجمات محرّفة ومزيّفة للقرآن الكريم ونشرها بين صفوف الناس.

٥- إيجاد وسائل متعددة لتشجيع المبشرين وحركات التبشير المخالف، أي نشر المسيحية على حساب الدين الإسلامي والعمل الدؤوب والمضني في سبيل توحيد الجبهة الغربية المسيحية ضد الإسلام. وقد بلغت هذه العملية الدينية ـ السياسية أوجّها في الحروب التي عرفت بالغرب الحروب الصليبية The Crusades انطلاقاً من نظرية الصليب واسترجاع بيت المقدس.

وكان كتاب الله عزّ وجلّ وسيرة سيد الأنام محمد هما الميدانان الرئيسان اللذان صوبت نحوهما الأقلام الغربية، فضلاً عن مساعي الكنيسة في هذه المرحلة إلى تشجيع القيام بهذه المسؤولية، كالحال التي سنذكرها بعد قليل بشأن مساعي الراهبPeter the Venerable النشيط في الدعوة إلى المسيحية بطرس الناسك وحثّه روبرت الكيتوني (الإنجليزي) على ترجمة القرآن الكريم.ولعله من غير المبالغ فيه أن هذين الموضوعين قد نالا الحصّة الأكبر من توجّهات الكنيسة في معركتها الرامية إلى مقارعة الإسلام.

حقاً إن عدداً من العلماء العرب والمسلمين قد التفتوا إلى أهمية هذا الباب فشرعوا يكتبون الدراسات في الدفاع عن الدين الإسلامي وفي صيانة قداسة القرآن الكريم بوصفه كتاب الله تعالى وليس كما شدّد عليه الكتّاب الكنسيون وعدد من المستشرقين الغربيين بأنه (قرآن محمد)، وأنه هو مؤلفه فقد ألّفه شخصياً أو بتأثير من الرهبان الذين انحرفوا أو انشقوا عن الخط الكنسي الكاثوليكي أو أنه واحد من هؤلاء الرهبان المنشقين الذين كانوا يتطّلعون إلى السيادة وتولّي الزعامة الكنسية. ومع وجود أمثال هذه الدراسات فالميدان كان وما يزال بحاجة ملحّة إلى دراسات وتوجّهات بحثية على صيغة مجلات ودوريات وكتب وندوات ومؤتمرات ورسائل جامعية وحلقات دراسية تجمع بين العلماء العرب والمسلمين وبين المستشرقين في هذا الميدان. فالمستشرقون قد أدّوا دوراً ملحوظا في الدراسات القرآنية من الجوانب الدينية والعلمية واللغوية والتفسيرية وفي معاني القرآن الكريم وأسلوبه ومراحل نزوله التاريخية. فضلاً عن كل ذلك فالمستشرقون ما زالوا يوجّهون التهم إلى العلماء العرب والمسلمين بافتقارهم إلى منهج بحث علمي وموضوعي لعرض آرائهم واستنتاجاتهم. ولهذا السبب وأسباب

أخر ظلّت الكتابات الغربية هي السائدة والمؤثّرة في العقلية الغربية والدراسات الإستشراقية المتعلقة بالقرآن الكريم كانت وما تزال شاملة ومتنوعة وكثيرة، والبحث المتواضع هذا سيقف على محور واحد من هذه الإسهامات ذلك المهتم بتاريخ المحاولات المسيحية الغربية لترجمة النصّ القرآني. وهي دراسة إنّما تهدف إلى تشخيص التطوّر التاريخي واللغوي - أي ما له علاقة باللغة العربية - والعلمي في ترجمة كتاب الله تعالى، ناهيك عن محاولة متواضعة لوصف التطوّر الفكري في العقلية الغربية في فهم الإسلام والقرآن الكريم بشكل أكثر من مفهومية العقلية الكنسية.

ولذلك سنلحظ الآتي من التسلسل التاريخي في هذا الميدان:-

١- تطوّرت الترجمات الغربية بتطوّر إبستمولوجيا الغرب لتاريخ الشرق وحضارته وغنى اللغة العربية في مفرداتها وإعرابها وأساليب الكتابة فيها.

٢- كذلك فالترجمات الأوربية بدءاً بالترجمات اللاتينية قد تطوّرت هي الأخرى بتطوّر العلاقات السياسية والإقتصادية والفكرية بين الغرب المسيحي والشرق العربي والإسلامي سواء أكانت هذه العلاقات بصيغ طيبة وإيجابية أم بروح عدائية وحاقدة.

٣- حالات كهذه قد دفعت بالمستشرقين الذين أعلنوا إسلامهم إلى تقديم ترجمات أجنبية أكثر إيجابية وأكثر دقّة لما يحملونه من عاطفة وإيمان بالدين الجديد الذي اعتنقوه بإرادتهم ومن دون إجبار أو تعسّف من جانب المسلمين.

وعلى الرغم من جميع هذه الأفكار السليمة فإن ثمّة ترجمات بعينها ظلّت مؤثّرة في الكتابات التاريخية الإستشراقية نظير ترجمة المستشرق البريطاني ثم الامريكي رودويل J.W.Rodwell أستاذ الدراسات الشرقية في جامعة كمبردج بعنوان (The Quran) المطبوع في لندن سنة١٨٦١ والطبعة الثانية سنة ١٨٧٦ وطبع في باريس أيضا. وقد وصف بعض الغربيين ترجمة رودويل بأنها موزونة حسب النظام المتري ولكنها بعيدة عن ما يتصف به الأسلوب القرآني البليغ والإتّزان السجعي .Rhythm وترجمة بالمر E.H.PALMER البريطاني ثم الأمريكي بعنوان (The Quran) المطبوع في مطبعة جامعة اكسفورد عام ١٨٨٠ بجزأين، وبالمر هو الآخر أستاذ اللغة العربية في جامعة كمبردج. وقد وصفت بأنها ترجمة جيدة بأسلوب نثريّ .In prose وواقعيا فإن هاتين الترجمتين قد طبعتا عدّة مرّات فترجمة رودويل قد طبعت أولاً عام ١٨٤٠ ثم في ١٨٦١ وبعدها في

عام ١٨٧٦ وعام ١٩٠٩ (وكثيراً ما كان يعاد طبعها حتى سنة ١٩٦٣). أما ترجمة بالمر فطبعت أولاً عام ١٨٨٠ ثم في عام ١٩٠٠ (واستمرت عملية إعادة طبعها حتى عام ١٩٦٥).

وعلى الرغم من أن هاتين الترجمتين لم تكونا الأكثر دقّة في الترجمة إذ احتوتا على جملة أخطاء في فهم كلمات وتعبيرات ومصطلحات في النصّ القرآني فإنهما ـ فضلاً عن ترجمات سبقتها كترجمة جورج سيل البريطاني وترجمة (أولمان) Ullmann الألماني وترجمة لودوفيكو مراشي Ludovico Marraci اللاتينية ـ بقيتا تحتفظان بأهميتهما موازنة بالترجمات الأخرى في تاريخ الترجمات الأوربية. ولنضرب أمثلة على ذلك اللبس والخطأ فهي ضرورية جداً؛ لأنها أخطاء وسوء فهم بقصد أو بدونه قد دخلت في السرد التاريخي للقرآن الكريم. فقد ترجما قوله تعالى في الآية القرآنية الكريمة التي نزلت على رسول الله قبيل بيعة الغدير ـ غدير خمّ ـ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [المَائدة: ٦٧]. أولاً وقبل كل شيء فالترجمة أشارت خطّأً إلى رقم الآية الكريمة بجعلها رقم (٧١) والصحيح كما أشرنا إليه هو (٦٧)، وهو خلل وضعف بيّن، وأما بخصوص الترجمة فقد جاءت بهذه الصيغة:-

(O Apostle, declare all that has been sent down to thee from the Lord. No part of it is to be withheld, God Will protect you against men, for he does not guide the unbelievers)V,71.

فيلاحظ القارىء الكريم أن المترجم قد أدخل الأفكار الواردة في الآية الكريمة بعضها بالبعض الآخر، فضلاً عن فهمه غير الصحيح لبعض التعبيرات الإلهية كترجمته مثلاً (وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته) بما يمكن ترجمته نصاً إلى العربية حسب جملة المستشرق (ليس هناك أي جزء من الآية أو مما أنزل على الرسول يمكن حجبه أو أن يحتفظ به لنفسه) وهي ترجمة لا تشير، لا من قريب ولا من بعيد الى فحوى وهدف هذا الجزء من الآية الكريمة. فضلاً عن أن المترجم قد استخدم تعبير Apostle للإشارة إلى الرسول، صحيح أن من بين معاني هذه الكلمة (رسول) ولكن المقصود به (حواري المسيح وجاءت معاني Apostle باللغة الإنجليزية حسب الصيَغ الآتية:

1- One sent on a mission.

أي الشخص الذي يرسل في بعثة (تبشيرية) المبشّر.

2- One of an authoritative New Testament group sent out to preach the gospel and made up especiathy of Christi,s 12 original desciples and Paul.

أي الشخص الموثوق في معرفته بالعهد الجديد الذي يرسل للتبشير بالإنجيل ويشكّل أو يجمع بخاصة الإثني عشر حواري وبولس.

3- One who initiates a great moral reform or first advocates any important belief or system(١).

الشخص الذي يبدأ أو يستهل إصلاحاً أخلاقياً عظيماً أو الشخص الذي يدافع أو يدعم أي معتقد أو نظام مهم.

فجميع هذه المعاني للكلمة التي استخدمها المترجم لا تعبّر بصدق عن رسول أو رسول الله إنما تشير إلى المبشر المسيحي العالم بالعهد الجديد، وهو فهم خاطىء ويحتمل جدا أن يكون الاختيار مقصوداً من قبل المترجم للقرآن الكريم بهدف الإساءة إلى أنه رسول من الله تعالى وليس مبشراً.

كذلك عبّر المترجم عن كلمة (بلّغ) بكلمة Declare التي تعني (أعلن أو صرّح أو أظهر)، لذا نلحظ أن هناك فرق بلاغي واضح بين بلّغ وأعلن قد تميّز به كتاب الله وينسجم تماما مع سبب نزول الآية الكريمة. كذلك فقد ألغى المترجم فكرة أو مفهوم جزء مهم من الآية بقوله تعالى (فما بلّغت رسالته) وهو تعبير مهم جداً في رسالة التبليغ بالأمر الذي أنزله الوحي على رسول الله بلزومية تبليغه للمسلمين في غدير خم. فضلاً عن ذلك فإن المستشرق المترجم قد استبدل البلاغة القرآنية في هذا الجزء بترجمة ضعيفة مفادها (لا تحجب أولا تحتفظ به لنفسك). والأكثر مباشرة فالمستشرق يبدو أنه لم يدرك الأهمية والبعد الروحاني للتعبير الإلهي ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ﴾ فحوّلها إلى ترجمة تظهر كأن الرسول كان خائفاً من المسلمين الذين كانوا يصحبونه فترجّم (والله يعصمك God will protect) أي والله يحميك ويصونك ضد الناس أو ضد الرجال. ومن الواضح أن التعبير القرآني له علاقة وطيدة بما كان رسول الله مشمولاً به بالعصمة فهو

---

(١) يراجع قاموس

Webster's Seventh New Collegiate Dictionary

معصوم من ارتكاب الكبائر والأخطاء الكبيرة والذنوب. ولهذا فإن معنى الخوف الذي يتخلّل كلمة Protect لا معنى له. فضلاً عن استعمال المستشرق لكلمة Guide للدلالة على ما ورد في الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ فكلمة Guide لا تتضمن الحس الإيماني والروحاني لكلمة (يهدي) وهو اختيار ضعيف .لأن الهداية لا تشابه التوجيه والإرشاد. كذلك رب سائل يسأل عن السبب الذي دفع المستشرق إلى اختيار هذا التعبير للإشارة الى (الكفّار) بكلمة Unbelivers؟ علماً بأن هناك تعبيراً باللغة الإنجليزية يعبّر بشكل أوضح عن الكفّار وهو Infidels أو حسب ما أورد المستشرق W.Bjorkman في دائرة المعارف الإسلامية (مقالة Kafir) تعن Concealing God's blessings[1].

ومن الجانب الآخر من المهم أيضا الوقوف على ترجمة بالمر للآية الكريمة المتعلقة برحيل رسول الله إلى جوار ربه. هنا أيضاً يلاحظ أن بالمر قد أخطأ في رقم الآية الواردة في سورة هود رقم (٧٦) على وفق ترقيم بالمر بينما الصحيح أن رقم الآية هو (٧٣) إذ قال سبحانه وتعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۖ رَحۡمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِۚ إِنَّهُۥ حَمِيدٞ مَّجِيدٞ﴾، وكذلك نلحظ ترجمة المستشرق رودويل لتعبير أهل البيت في سورة ٣٣ آية ٣٣ حسب ترقيم المستشرق وهي سورة الأحزاب آية ٣٣ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾، وترجمها رودويل وبالمر على الشكل الآتي:-

(Peace and God's mercy and blessing be upon you, ye people of the House).

ويرى القارىء أن المستشرقين قد حذفا تعبيراً مهماً يوّضح أسباب نزول الوحي، فهو يرى (أن صوتاً جاء ولا يعرف الشخص القائل أو صاحب ذلك الصوت عندما كان رسول الله مسجّى)، فالآية تبدأ بقوله تعالى: ﴿أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۖ﴾ فإن ترجمها بالمر يكون لزإما عليه الإشارة إلى تاريخ التعبير ومن هو المقصود بكلمة (أتعجبين)، فالآية ربطت بين القول (أتعجبين) والقول (رحمت الله وبركاته). وهذه الحال لم يوّضحها بالمر، ثم أنه ترجم الآية بإضافة كلمة Peace بمعنى الأمان والسلام وكلاهما غير مضمون في ذات الآية الكريمة. كذلك فإنه حذف (إنه حميد مجيد) وهذه التعبيرات مهمة إذ تسلّط الضوء على ما انطوت عليه بداية الآية وفحواها الأساس وهو (أهل البيت)؛ آخذين بنظر الإعتبار إنه ترجّم أهل البيت بكلمة People وهي ترجمة غير

(1) (Kafir) in Encyclppedia of Islam (New Edition) Volume 4 Pp. 407-409 by W. Bjurkman.

مباشرة، فلماذا لم يترك أهل البيت على حالها لأن المستشرقين من أمثال جولد تسيهر I.Goldziher وترتون A.S.Tritton وفان أرندونك Van Arendonk وشارون مائير Sh. Meir ومقالة Ahl al- Bayt في دائرة المعارف الإسلامية(١)، في جميع هذه المساهمات ورد استعمال التعبير نفسه وأثروا بدورهم على استعمال هذا التعبير عند المستشرقين الآخرين. فالأهل في الآية الكريمة لا يقصد بها جميع الناس أو جميع الابناء أو الأهالي أو كما ورد في قاموس ويبستر Webster يعني:-

1- Human beings. الناس

2- The Mass of acommunity. المجتمع

3- A body of persons. مجموعة من الناس

وأقرب وصف لأهل البيت هو

4- The members of a family or kinship(٢).

فالآية الكريمة تشير حصراً الى أفراد بيت النبوة دون غيرهم وهم:- الرسول الكريم، الإمام علي، وفاطمة الزهراء، والحسن والحسين (عليهم السلام). وهذا الوصف متفق عليه عند المفسرين من أهل السنة والشيعة على حدٍّ سواء. فضلاً عن أن المستشرق رودويل قد جاء بترجمة للتعبير على شكل Houshold أي أسرة(٣). كذلك فقد تصرّف رودويل بترجمة الآية القرآنية من سورة آل عمران آية ١٨٥ وهي عند المستشرق قد وردت خطأ (١٨٢) بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ فترجمها رودويل على الشكل الآتي:-

---

(١) ينظر:

A.A.A.Fuzee: A Shiite Creed (Bombay 1942).Meir Sharon"The Umayyads as Ahl al -Bayt". In Jerusalem Studies in Arabic and Islam (Volume 14/1992) pp. 115-52; (Ahl - Beyt) in Encyclpedia of Islam (New Edition) volume I pp. 257-58, by I. Goldziher.

(٢) ينظر قاموس: Webster's Seventh ص ٦٢٥.

(3) See Rodwell, J.M The Koran (London and Hertford, 1861), Palmer, E.H. The Quran(Oxford 1900).

(Every soul shall taste of death and ye shall assuredly be tride in your possessions and in yourselves).

فنلاحظ أنه ترجم قوله تعالى (إنما توفّون أجوركم يوم القيامة) بما يترجم حرفياً (إنكم بالتأكيد تبتلون أو تمتحنون بالأملاك و الأموال وأنفسكم) وهي ترجمة بعيدة إلى حدٍّ غير قليل عن تعبير (توفّون أجوركم)، كذلك ليس هناك علاقة بين (وما الحياة الدنيا . . . الخ) وبين كلمة .possessions وقد استخدم كلمةِ tried لترجمة (توفّون) ومعنى الكلمة الإنجليزية هي إما يجرب أو يبتلى أو يمتحن.

ويستمر المستشرق في الترجمة التي حذف منها عدّة تعبيرات إلهية للآية الكريمة اللاحقة رقم (١٨٦) إذ وردت خطأ عند المستشرق برقم (١٨٣) قوله تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ فجاءت الترجمة كالآتي:

((Many hurtful things shall ye hear from those to whom the scriptures were given before you and from those who join other Gods with God. But if ye be steadfast and fear God, this verily is needed in the affairs of life)).

فالترجمة قد حذفت الإستهلال في الآية الكريمة، أي (لتبلّون في أموالكم) وأدخله في الآية السابقة. ثم ترجم المستشرق (لتسمعنّ من الذين) بما يمكن ترجمته حرفياً (أن كثيراً من الأشياء المؤذية سوف تسمعونها من الذين أعطوا الكتاب). كذلك فقد ترجم (أشركوا) بتعبير (أولئك الذين ربطوا أو الحقوا آلهة أخرى مع الله) وهي ترجمة غير مسبوكة ولا توافق النصّ القرآني. كذلك ترجم (فإنّ ذلك من عزم الأمور) بما يمكن ترجمته حرفياً (إن هذا حقّاً هو ما يحتاج إليه المرء في شؤون الحياة) وهنا أيضاً قد تصرّف في ترجمته للتعبير القرآني البليغ (من عزم الأمور).

والنقطة الأخرى المهمة هي أن رودويل عندما ترجم أهل البيت جعلها (The people of the house) في حين ترجم تعبير (أهل الكتاب) Those whom the Scripture فلماذا لم يترجمها أيضاً بـ (The people of Scripture)؟ فإنه هنا يخصّ الكتاب بشكل خاص بينما لا يخصّص لأهل البيت مكانة خاصة، ولذلك يبدو عامل الخطأ المتعمّد.

ومثال آخر من الأخطاء في الترجمتين اللتين تمّ الاعتماد عليهما من المستشرقين

المهتمين في الدراسات التاريخية الإسلامية، وأعني ترجمة رودويل وبالمر، بما يتعلق بترجمتهما لقوله تعالى في سورة القصّص آية ٨٥: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ مَن جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾، فجاءت الترجمة مخالفة وبعيدة عن المعنى المقصود والأساس للآية التي يرتبط معناها تاريخياً بقول النصارى إن المسيح سيرجع نازلاً من السماء إلى الأرض، لهذا فقد كان المعتقد بأن الرسول هو أعلى من المسيح وبأنه سيرجع أولا قبل السيد المسيح، فتقول الترجمة:

(Verily he who hath given thee the Koran for a rule will certainly bring thee back home).

هنا أيضا يلاحظ القارىء :-

١- إنه ترجم (إنّ الذي فرض...الخ) بتعبير واحد هو rule بمعنى (الحكم أو القانون أو السلطة) وهذا غير صحيح ولا يتفق مع مدلول (فرض عليك القرآن). كذلك نلحظ أنه ترجم (لرادُّك) إلى جملة ضعيفة وهي bring you back (أي يأتي بك أو يجلبك؟). كذلك فإنه ترجم التعبير البليغ (معاد) إلى Home أي (لرادك إلى البيت أو المنزل أو الوطن أو الملجأ أو غير ذلك) مما لا يعطي المعنى الإلهي الحقيقي. فالفرق واضح جداً بين المعاد من جهة وبين البيت، فضلاً عن أن المستشرق قد أغفل ترجمة بقية الآية الكريمة.

وهناك الكثير من النماذج التي تشير صراحة إلى أن هاتين الترجمتين للقرآن الكريم تحتويان على أخطاء وفي حالات عديدة لجأ المستشرقان إلى حذف أو عدم ترجمة أجزاء مهمة من الآيات الكريمة مثلما جاء في سورة القصص آية ٣ وما أوردته سورة الأنعام آية ١٦٤ وسورة آل عمران آيات ٢٣، ٢٤، ٢٥ التي وردت خطأ عند رودويل بارقام ٢٣، ٢٢

الغربيون والقرآن الكريم:

قبل البدء بدراسة إسهام المستشرقين في ترجمة القرآن الكريم، علما بأن هناك دراسات وإسهامات كثيرة بخصوص ميادين أخرى عن القرآن الكريم، لكن البحث هاهنا سوف يركّز على ميدان الترجمة فحسب ـ لابد من القول بأن عدداً من العلماء المستشرقين قد ألّفوا بحوثاً بلغات شتى حول الإسلام والقرآن وحول الترجمات

الأجنبية للقرآن. ونلحظ دور المبشرين في هذا المجال فمثلاً كتب المبشر الأمريكي الذائع الصيت زويمر S.M.Zewemer بحثاً نشره في المجلة ذات الصبغة التبشيرية العالم الإسلامي Muslim World عام ١٩١٥ بعنوان (ترجمات القرآن)(١)، كذلك كتب المستشرق وولورث W.S.Woolworth بحثاً نشره عام ١٩٢٧ في المجلة نفسها بعنوان (فهرسة النصوص القرآنية وترجماته)(٢). ونشر المستشرق بودروليجتي A.Bodroligeti بحثاً سنة ١٩٦١ في المجلة الشرقية الهنغارية بعنوان (الترجمة الفارسية للقرآن بحروف لاتينية)(٣)، وقام الأستاذ التركي زكي وليدي توقان Velidi Togan بدراسة الترجمات التركية للقرآن الكريم نشره في مجلة دراسات تركية إسلامية عام ١٩٦٤. ودرس الأستاذ محمد حميد الله خان باللغة الفرنسية الموضوع في كتاب أصدره عام ١٩٦٦(٤) بعنوان (القرآن في جميع اللغات الأوربية)(٥). ونشر عالم الفهرسة البريطاني بيرسون J.D.Pearson بحثاً في موسوعة تاريخ كمبردج للأدب العربي بعنوان (فهرست ترجمات القرآن في اللغات الأوربية)(٦)، كذلك نشر المستشرق فيرنيت J,Vernet بحثاً سنة ١٩٦٧ في مجلة الشرق Die Orient بعنوان (الترجمات المورسكية للقرآن)(٧). فهذه الدراسات المهمة قد قدّمت عوناً كبيراً في تصنيف اللوحة الخاصة بالترجمات والدراسات القرآنية الواردة في نهاية هذا البحث.

وهناك دراسات عامة عن الإسلام والقرآن أو عن التأثيرات اليهودية أو المسيحية على القرآن حسب مزاعم المستشرقين من مبشرين أو يهود والغالبية العظمى لهذه

---

(1) Zwemer, S.M." Translations of the Koran" in Moslim World, Volume 5/1915 pp. 244-261.

(2) Wookworth, W.S. "A bibliography of Koran texts and translations " in M.W.Volume 17/ 1927 pp. 279-89.

(3) Bodroligeti, A. "The Persian translation of the Koran in Lalin letters" in Acta Orientali Hangrian, Volume 13 (1961) pp. 261-76.

(4) Zeki Velidi Togan: " The earliest translation of the Quran into Trukish" in Islam Tetkikeri Ernst Dergisi (Volume 4 1964) Pp. 1-13.

(5) M. Hamidullah: Le Coran, traduction integrate avec, une bibliographie de toutes les traductions en Langues europeennes.(Paris 1966), idem. Quran in every Language (Hyderabad, Deccan 1939) revised (ed.0000) France Islam 11 19/7.

(6) Pearson, J.D. "Bibliography of translations of the Koran into European Languages" in Cambridge History of Arabic literature.

(7) Vernet, J. "Traducciones moriscas de EL coran" in Der orient in der Forschung, Festschrift fur Otto spies (Wiesbaden 1967) pp. 686-705.

الدراسات ترجع الى حوالى منتصف القرن التاسع عشر أيضا كالحال التي نوّهنا عنها في الفصل السابق. فقد نشر المستشرق الفرنسي المبشر المعروف دي تاسي Garcin de Tassy كتابا طبع في باريس الطبعة الثالثة منه سنة١٨٧٤ بعنوان (الإسلام والقرآن L,Islamism d,après le Coran l,enseignement doctrinal et la practique). ودرس المستشرق الإيطالي مراشي Maracci جوانب من القرآن الكريم في بحثه الموسوم بـ باللغة الإيطالية (Prodromus ad refutation em Alcorani) وطبع في روما ١٦٩١ بأربعة أجزاء. وألّف المستشرق الألماني غوستاف فايل G.Weil كتابا باللغة الألانية حول (تاريخ القرآن (Kritisch Einleitung in den Koran)) وطبع في ليبزك وبيلفيلد سنة ١٨٤٧ أما الطبعة الثانية ففي سنة ١٨٧٨. وكتب المستشرق السير وليم موير Muir كتابا عنوانه (القرآن، تأليفه أوالأجزاء الذي يتألف منها، وتعاليمه والأدلة والبينات التي يقدّمها عن الكتب المقدّسة The Coran ;its composition and Teaching,and the Testimony it bears to the Holy Scriptures)) طبع أولا في الله آباد سنة١٨٦٠، ثم طبع في لندن الطبعة الثالثة سنة١٨٧٨.

لقد المحنا في السابق الى أن الغربيين من المستشرقين والمبشرين تسارعوا إلى ترجمة القرآن الكريم ودراسته ومتابعة التاريخ الإسلامي منذ حقبة الحروب الصليبية والعصر الكنسي، فتولّى الراهب روبرت الكيتوني Robert of Ketton أول ترجمة أو بالأحرى إعادة صياغة غير موضوعية وحاقدة قدّم فيها المعاني بكلمات وألفاظ مختلفة ومن بنات أفكاره وسوء مقاصده. ونشرها باللغة اللاتينية عام ١١٤٣، وذلك بطلب أو أمر كنسي من قبل الراهب النشيط ـ الذي يعدُّ العامل الأساس في تأجيّج الحروب الصليبية ـ بطرس الناسك .Peter the Venerable وكان هذا الراهب آنذاك يشغل منصب رئيس دير الرهبّان في كلوني .Clunny ويذكر البروفسور بيرسون إن نسخة من سيرة وحياة روبرت الكيتوني موجودة في مكتبة الآرسنت في باريس Bibliotheque de Arsenet. ووصف المستشرقون عمل روبرت الكيتوني بإنه قد حرّف كثيرا في النصوص التي أعاد صياغتها وبالغ في إساءته للقرآن إلى درجة أنه قدّمه بطريقة بذيئة .nasty فيقول عنه دانيال N.Daniel في كتابه (الإسلام والغرب صناعة صورة أو مثال)[1]: ((كان دائماً عرضة للمبالغة والزيادة المبالغ فيها في النصوص السليمة وغير المؤذية فيدخل وخزة من البذاءة والفسق أو عدم الإلتزام بالقواعد الأخلاقية الصارمة. أو أنه

(1) N.Daniel: Islam and the West, the making of an image (Edinburgy 1960) P. 196 (Ketton).

كان يستحسن ويفضل التفسير البغيض والبعيد الإحتمال لمعاني القرآن بدلاً من المعاني والتفسيرات الإعتيادية والشائعة والمحتشمة أو المهذبة))[١].

ومع أن ترجمة روبرت الكيتوني أو إعادة صياغته الرديئة والمحرّفة للقرآن الكريم كانت في حينها محدودة الأنتشار، غير أنها قد أثرت تأثيراً واضحاً في كتابات كتّاب العصر الكنسي، فهي بسبب قدمها تعدّ الأساس لعدّة ترجمات خلال العصر الأوربي الوسيط. ويبدو أن المترجمين الأوائل للقرآن لم يطّلعوا عليها كالحال بالنسبة إلى مارك التوليدي (الطيلطلي) .Marc of Toledo

في الوقت نفسه ظهرت عدّة دراسات في أوربا كانت فاحصة وناقدة لترجمة روبرت الكيتوني من بينها مثلاً دراسة المستشرق كريتزك J,Kritzeck الموسوم بـة بـ (ترجمة روبرت الكيتوني للقرآن) والمنشورة في المجلة الإسلامية الفصلية (IQ) عام ١٩٥٥[٢]، فضلاً عن دراسة المستشرق الفيرني M.Th.d'Alverny باللغة الفرنسية بعنوان (ترجمتان لاتينيتان للقرآن من العصور الوسطى) والمنشورة في أرشيف مجلة الأدب والتاريخ في العصور الوسطى سنة ١٩٤٧[٣]. ودراسة المستشرق كوهلر W.Kohler حول (المستشرق بيلندر Bibliandere والقرآن الذي ترجمه روبرت الكيتوني)[٤]. لهذا نلحظ كيف كان تأثير تحريفات روبرت الكيتوني السيئة على مواقف الغربيين من القرآن الكريم. وقد انتقد المستشرق بيرسون Person عمل روبرت الكيتوني مركّزاً على دهائه في تحوير النصّ الحقيقي وتحريفه[٥].

أما بخصوص ترجمة مارك الطليطلي فإنها لم تنهج منهج ترجمة روبرت الكيتوني. فالطليطلي يبدو أنه لم يكن على معرفة بها، وقد تجاوز الطليطلي إلى درجة أقل أحقاد وتزييفات روبرت الإنجليزي الكيتوني وهذه الترجمة هي الأخرى كان انتشارها

(1) Ibid, p. 196.

(2) J.Kritzeck: "Robert of Ketton's translation of the Quran" in IQ Volume 2 (1955) pp. 309-312.

(3) M.Th d'Alverny: "Deaux traductions Latines du Coran au Moyen Age" in Archives history doctr. Litt, Moyen Age (Volume 22-24/1947-48) Pp. 69-131.

(4) W. Kohler: "Zu Biblianders' Koran - Ausgabe" in Bullelin of School of Oriental and African Studies (Volume 2 (1921-23) pp. 117-23.

(5) in Encyclopedia of Islam (New Edition).By Pearson.

محدوداً. وقد أعاد دومنيكوس جيرمانوس Dominicus Germanus نسخها في القرن السابع عشر للميلاد. ونسخة الطليطلي موجودة في مكتبات مونتبليه والإسكوريال Montpelier, The Escurial وتمّ نشرها ضمن مجموعة كلوناك Corpus Cluniac مع بعض الأعمال المسيحية الأخرى التي لها صفة إعلامية تبشيرية مسيحية نشرها ثيودور ببلندر Theodor Bibliander في ثلاثة تحقيقات في مدينة بازل عام ١٥٤٣. ونشر واحدة منها في زوريخ عام ١٥٥٠، وللتحقيق الثالث (الأخير) أهمية بوصفه يضم مقدّمة كتبها المصلح الألماني مارتن لوثر Martin Luther[(١)]. وهو أمر في غاية الأهمية لأن قراءة رائد الإصلاح الديني المسيحي في المانيا تظهر لنا أهمية هذه الترجمة، وربما لأنها أكثر موضوعية من غيرها. فضلاً عن أهميتها في إبراز هدف لوثر في الإطّلاع عليها بغية تأكيد أفكاره الإصلاحية بشأن محدودية انتشار الإنجيل واحتكار وجوده على رجال الكنيسة؛ ثم ترجع أهمية الحدث بأن لوثر لعله أراد اعتماد القرآن وفي الآيات التي تصرّح تكذيب ادعاءات رجال الكنيسة بخصوص صكوك الغفران واحتكار تفسير الإنجيل تفسيراً يتّفق فقط وأهوائهم ومصالحهم الشخصية ولاسيما الماديّة منها.

فإذا انتقلنا من إنتاجات العصر الكنسي والوسيط باتجاه الترجمات التي تم انجازها باللغات الأوربية الحديثة خلال القرن السادس عشر فصاعداً يتبين أن أول ترجمة تستحق الذكر في هذا الصدد هي الترجمة الإيطالية التي نهد بها أندريه أريف إبانيه Andera Arrivabane في سنة ١٥٤٧م. وحسبما يبدو أن اندريه قد راجع النص الذي أعاد صياغته بحقد روبرت الكيتوني السابق الذكر[(٢)]، ولعله اعتماداً على ما أورده المستشرق بيرسون أنه اعتمد على إعادة الصياغة في تحوير معاني القرآن التي نشرها ببلندر المذكورة آنفا. مع أنه من المهم قوله اعتماده أول ترجمة ألمانيّة للقرآن الكريم تلك التي قام بها سليمان شفيغر Schweidgger على ترجمة (أندريه أريف إبانيه). وكان شفيغر هذا مبشراً للمسيحية في مدينة فراونكرجي Frauenkriche الواقعة في نورنبرغ. وشكّلت هذه الترجمة الأساس لأول ترجمة للقرآن تمّ إنجازها باللغة الهولندية وقد قام بها رجل لم يذكر اسمه ولكنها نشرت عام ١٦٤١[(٣)].

(1) M. Th, d'Alverny, G. Vajda ((Marc de Tolede traducteur d'Ibn Tumert" in And (Volume 16/1951) Pp. 99-140, 250-307. Ċ.de Frede (La prima traduzione italiana del Corane (Naples 1967).

(2) A.Fischer: Der Welt der vorkandenen Koran (Leipzig 1937).

(3) Pearson. Op, Cit, P. 1431.

إن دور الإستشراق الفرنسي مهمّ وقديم، ولاسيما بالنسبة إلى دراسات القرآن الكريم والسيرة النبوية الشريفة، وفيما عدا الآراء المتطرّفة للمستشرق الراهب هنري لامانس فإن المستشرقين الفرنسيين الآخرين أمثال دي بولونفييه De Boulanvillers وبلاشير وهنري ماسيه وهنري كوربن هم أكثر موضوعية من لامانس[١]. مع ما في آرائهم وتفسيراتهم من مجال للمناقشة أو حتى للتفنيد والمحاجّجة. فمن الترجمات القديمة للقرآن الكريم باللغة الفرنسية ترجمة أدّاها أندريه دو رويه Andre du Ruer وقد عرّفه صموئيل زويمر، والمستشرق وولورث Woolworth بأنه كان وجيهاً في الماليزية الكبير Sieur la Grand Malezais، ويذكر المستشرق بيرسون أن هذه الترجمة قد طبعت بطبعات كثيرة جداً بين عامي ١٦٤٧ حتى ١٧٧٥ الأمر الذي يدلّل على أنها كانت مطلوبة ومقروءة من الغربيين، كذلك تشير إلى الاهتمام الواسع من قبل الفرنسيين في قراءة هذه الترجمة ولا سيما وهي تمثل وجهة مسيحية. والجدير بالملاحظة أن أندريه ضمَّ إلى الترجمة مقدّمة على صيغة ملخص تاريخي للإسلام في عصره، أي بما تمثّله الدولة العثمانية، وأطلق عليه عنوان (ملخص يتعلق بدين الأتراك)[٢] ويقصد الدين الإسلامي متجنباً ذكر الإسلام صراحة وهو دليل على الموقف الذي سيتّخذه في ترجمته. كذلك ضمّن الترجمة جوانب تاريخية أخرى إلى جانب النبذة التاريخية المشار إليها.

ويرى البروفسور بيرسون أن ترجمة أندريه كان لها تأثير بيّن على الإستشراق البريطاني، وصارت العامل الأساس في توجّه الكسندر روس Alexander Ross[٣] إلى ترجمة القرآن إلى اللغة الإنجليزية وقد طبعت أولاً عام ١٦٤٩ ثم أعيد طبعها عام

---

(١) ينظر عن آراء هنري لامانس

K.S.Salibi: "Islam and Syria in the writings of Henri Lammens" in Historians of the Middle East (London 19

كذلك د. عبد الجبار ناجي: تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي (سلسلة الموسوعة الصغيرة بغداد ١٨١) ص ٥٩، ١٠٣، ١٠٤.

(2) Zewemer, Samuael: Translations of the Koran In Moslim World, Volume 5/1915, P. 244-45. M.Hamidullah: Quran in every European Langnages (Hyderabad, Deccan 1967/p. 10-12.

(3) See (Kuran) in EI (2) BY Pearson.

وكان روس قد أختار عنواناً يظهر بوضوح موقفه والعنوان هو (قرآن محمد)

The Alcoran of Mohomet.

١٦٨٨ وثالثة عام ١٧١٩ ورابعة عام ١٨٠٦، أن وصف بيرسون لهذه الترجمة الإنجليزية التي أعقبتها من قبل جورج سيل G.Sale بعنوان (الترجمات المسحية Versions by Christains) يظهر الأثر الديني في الإندفاع نحو ترجمة القرآن في بريطانيا[١]. وترجمة روس من الترجمات المعروفة، وهي لا تتعلق بما قام به المستشرق دنيسون روس Denison Ross[٢] الذي درس ترجمة لودوفيكا مراتشي Ludovica Marraci مثلما خلط البعض بينهما.وشجعت ترجمة الكسندر روس على ظهور طبعات كثيرة للقرآن الكريم باللغة الهولندية Dutch نهض بها غلاسميكر Glazemaker في عام ١٦٥٨ وأعيد طبعها أعوام ١٦٩٦ و ١٦٩٨ و ١٧٠٧ و ١٧٢١. علماً بوجود ترجمة هولندية للقرآن الكريم ترجمها شخص مجهول وظهرت عام ١٦٤١ أي قبل أكثر من عشر سنوات من ترجمة (غلاسميكر)، وفي اللغة الألمانية في ترجمة شفيغر Schweigger عام ١٦١٦ ثم عام ١٦٢٣ وعام ١٩٥٩، والمستشرق لانغ Lang في ترجمته عام ١٦٨٨. وهناك ترجمة روسية تأثرت هي الأخرى بترجمة الكسندر روس قام بها المستشرق بوستنيكوف Postinikov عام ١٧١٦، فضلا عن ترجمة المستشرق فيروفكين Veryovkin المطبوعة عام ١٧٩٠[٣].

والترجمة التي تستحق وقفة تلك التي نالت سمعة حسنة عند المستشرقين وقد قام بها لودوفيكو مراتشي من النصّ العربي مباشرة إلى اللغة اللاتينية. ولعل المستشرق دنيسون روس على حق عندما ذكر في مقدمته التي قدّم بها ترجمة جورج سيل للقرآن بأن الترجمات الأوربية للقرآن الكريم مدينة إلى ما حقّقه مراتشي Marracci (أو Marraci). وألف دينسون أيضاً بحثاً مستقلاً عن سيرة وعمل لودوفيكو مراتشي في ترجمة القرآن وعنوان بحثه (لودو فيكو مراتشي). وطبعت ترجمة مراتشي سنة ١٦٩٨ ثم أعيد طبعها سنة ١٧٢١، والحق المستشرق المعروف رايندكيوس Reineccius في

---

(1) by prideaux and sale " in Historians p. 293.

(2) Dension, Ross, ((Ludovica Marraci" in Bulletin of school of Oriental and African studies (Volume 2/1921-93) pp. 117-123.

كذلك عبد الرحمن، د. وجيه حمد: "ترجمات إنجليزية لمعاني القرآن في ميزان الإسلام" بحث في ندوة حول عناية السعودية في القرآن وعلومه ص ٨-١٠.

(3) See Pearson J.D. "Biblioraphy of translation of the into European Languages" in Cambridge history of Arabic Literature.

هذه الطبعة في الترجمة حواشي وتعليقات Annotations مهمة، وهي كما يراها القرّاء مفيدة للغربيين على وجه الخصوص. ونظراً لما حقّقته هذه الترجمة من شهرة فقد ترجمها المستشرق نيرتير Nerreter إلى اللغة الألمانية كما يذكر البروفسور بيرسون[١].

شجع منهج مراتشي الإيطالي المستشرقين إلى مواصلة عمله في الاعتماد المباشر على النصّ القرآني باللغة العربية، وهو منهج أصبح شائعاً خلال القرن الثامن عشر للميلاد. ولابد في هذا الصدد من الإشارة إلى الترجمة الإنجليزية التي احتلت مكان الصدارة في كثرة الاعتماد عليها، تلك التي أنجزها المستشرق الإنجليزي جورج سيل Sale، علما بأن المستشرق الإيطالي نللينو في دراسته الموسومة بـ (دراسة حول مخطوطة القرآن للمستشرق لودوفيكو مراتشي) المنشورة في سلسلة علوم اللغة سنة ١٩٣١[٢] يرى أن جورج سيل قد اعتمد على ترجمة مراتشي باللغة اللاتينية وكذلك على ترجمة المستشرق البريطاني أدوارك بوكوك Pococke والملاحظ أن سيل قد اعتمد في ترجمته للقرآن اللغة الدارجة في العالم وذلك لتسهل قراءتها باللغة الإنجليزية طيلة مدة قرابة القرنين من الزمان. كذلك فإنه بدأ الترجمة بفصل تاريخي مسهب عن رسول الله وسيرته. مع أن هناك مجالاً واسعاً لمناقشة ما أورده من آراء وتفسيرات وتفنيدها إستنادا الى المصادر الإسلامية. وجورج سيل قد راجع تفسيرين من التفاسير القرآنية وهما تفسير البيضاوي وتفسير السيوطي.

مرة أخرى نذكر أن ترجمة سيل التي كانت بعنوان The Alcoran قد أثبتت مصداقيتها وموضوعيتها نسبياً موازنة بالترجمات السابقة. إذ تمّ ترجمتها إلى عدة لغات أوربية، فضلاً عن أن البعثات التبشيرية البروتسانتية في مصر قد ترجمتها إلى اللغة العربية وذلك من أجل اعتمادها في عملية التبشير. وثمة ملاحظات في هذا الجانب قد تظهر أن جورج سيل قد تصرّف بالفعل إلى حدٍّ غير قليل في الإضافة أو الحذف لكلمات الله تعالى مثال على ذلك:- إنه تصرّف في ترجمة سورة الفاتحة فجعل (العالمين) على

---

(1) Dension Ross: "Ludovica Marraci" in Bulletin of SOAS (Volume 2/1921-23) pp. 117-23, Nallino, C. "Le fonti arabe monoscritte dell, Opera di Ludovico Marracci sul Corano" in Rend Accad. Lincei. CL. Sci. Mor.Stor, Filil. Ser, 6 Volume 7 (1931) pp. 303-349.

(٢) ينظر يعقوب أفرام منصور: تطور الاستشراق الإنكليزي مجلة المعارف ص ٩٢-١٠٦؛ أيضاً A.J.Arberry: المستشرقون البريطانيون (لندن ١٩٤٦)(ص ١٦.

B.Lewis: " British contributors to Arabic Studies" in B.SOAS (1941) PP. 25-26.

شكل All- Creatures وربما تترجم حرفياً جميع الكائنات أو جميع الناس. وترجم تعبير (مالك يوم الدين على صيغة The King of the day of Judgment). والواضح في الآية المباركة أن المالك لا يعني أبداً الملك King مع إنها من جذر ثلاثي مشترك. كذلك ترجم (ولا الضّالين) بعبارة Whom thou art incensed, no؛ والواضح أن الكلمة الأخيرة لا تعبر عن (الضّالين) تعبيراً دقيقاً، في الوقت الذي توجد فيه كلمات في اللغة الإنجليزية أقرب كثيراً إلى المعنى من تلك الكلمة. كذلك فإنه تصرّف في كلمات آية من سورة البقرة قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس. . .) فأدخل كلمة (O Arabian) دون أن تذكر في الآية الكريمة بمعنى (وكذلك جعلناكم أيها العرب أو ربما أيها الأعراب أمة وسطا)[١]. والمستشرق جورج سيل المتوفى عام ١٧٣٦ أي بعد سنتين من طباعة القرآن عام ١٧٣٤ كان شغوفاً بالدراسات العربية والإسلامية، وقد صحّح الإنجيل باللغة العربية. وقد انشغل بترجمة القرآن حوالي ثماني سنوات من ١٧٢٦-١٧٣٤. وهي كما قلنا سابقاً تعدُّ من أفضل الترجمات التي ظهرت حتى ذلك الوقت في أوربا. ولا تقتصر أفضليتها على أنها أوضح الترجمات الإنجليزية والأوربية المعروفة وأخصّ بالذكر منها ترجمة الإسباني خوان السيكوفي أو ترجمة روبرت الإنجليزي (أي الكيتوني) أو ترجمة الكسندر روس. وصارت ترجمة سيل هي المتداولة والواسعة الأنتشار، ويذكر أن فولتير المشهور قد ذكرها في مؤلفه (القاموس الفلسفي). وعلى الرغم من التصرّفات التي تكرّرت في ترجمته، لكنها تمتاز عن الترجمات السابقة بالمقدّمة التفصيلية التي تناولت موضوعات إسلامية عديدة كالدين الإسلامي وشرح أركانه وأصوله. وخصَّ أحد فصول المقدمة مدة الجاهلية وفصل آخر عن سيرة الرسول، وكذلك عرّج على موضوع مهم عند المستشرقين وهو الفرق والمذاهب الإسلامية [٢].

أما الترجمة الثانية التي انتشر تداولها في أوربا بعد ترجمة (سيل) فهي تلك التي

---

(1) G.Sale: The Koran, p. 413,142.

(2) See Holt," Treatment" Pp,295-298.Arberry, A.J. The Combridge school of Arabic (Cambridge 1948).

كذلك آربري، المستشرقون البريطانيون ص ١٦، مكسيم رودنسون (الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية) بحث في تراث الإسلام (تحقيق د. شاكر مصطفى، الكويت ١٩٧٨، ص ٥٤، ٦٧، يعقوب أفرام منصور: تطور ص ٩٧.

ترجمها المستشرق الفرنسي سفاري أو سفري .Savary وقد اعتمد هذا المستشرق على النصّ العربي للقرآن بشكل مباشر وتمّ طبع ترجمة سفري عام ١٧٥١ وظلت هي الترجمة السائدة إذ أعيد طبعها عام ١٩٦٠، وترجمت إلى اللغة الألمانية فترجمها المستشرق بويسين Boysen عام ١٧٧٣. علماً بأن هناك عدّة ترجمات باللغة الألمانية قد سبقت ترجمة بوسين أمثال ترجمة شفيغر السابقة الذكر وترجمة لنغ Lang وترجمة نيرتر Nerrter وترجمة ميغرلين Megerlin عام ١٧٧٢. واعتماداً على قول المستشرق شوفين Chauvin[1] فإن ترجمة سفري هي في الواقع ترجمة مراتشي باللغة اللاتينية أيضا. مع أنها تتميز بفارق بيّن هو أنها قد طبعت، وحسبما تم ذكره في الصفحة الاولى، بعنوان إحدى الطبعات في مكّة سنة ١١٦٥هجرية.

وفضلاً عن ترجمة سفري الفرنسية للقرآن الكريم فقد نهد المستشرق Kasimirski كسمرسكي لترجمة القرآن بالفرنسية أيضا، وقد حققت هذه الترجمة سمعة جيدة مع أنها تشابه ترجمة سفري. وكانت أو ما تزال هي الترجمة المعتمدة حتى الآن وقد تكرّر طبعها عدّة مرات، فظهرت أولاً سنة ١٨٤٠ ثم طبعت في ١٨٤٧ وثالثة في سنة ١٨٧٤ وآخرها سنة ١٩٧٠. كذلك فقد اعتمدها المستشرقون في دراساتهم عن السيرة النبوية. والجدير بالملاحظة أن كمزمرسكي قد طلب من المستشرق بوثيه Pautheir تنقيح وتهذيب ترجمة سفري. لكن بوثيه فضّل أن ينهد بترجمتها بنفسه في سنة ١٥٤٣ وطبعت الترجمة ثالثة ١٥٥٠م.

٢- ترجمات القرن السادس عشر:

تقع المرحلة الأولى لترجمة القرآن الكريم خلال هذا القرن، ومن المحتمل أن هذا التحوّل يرجع إلى ظهور الطباعة وانتشار استعمالها عند الأوربيين. فضلاً عن أن القرن الذي ظهرت فيه أول مطبعة في ليدن ـ هولندا للطباعة في اللغة العربية بحروف جميلة تعرف بالطبعة الأوربية كالحروف التي طبع فيها تاريخ الرسل والملوك للطبري ومعجم البلدان لياقوت الحموي وغيرها.

---

(1) V.Chauvin: Biblographie ouvrages arabes ou relafifs aux arabes X Le Coran et la Tradition (Liege and Leipzig 1910).

Pearson, Op, Cit.P. 432.

أ. أول ترجمة مطبوعة بعد ترجمة روبرت الكيتوني الإنجليزي باللغة اللاتينية، وهي في الواقع ليست ترجمة بمعنى الكلمة إنما تدّخل واضح من قبل روبرت الكيتوني في إعادة صياغة Paraphrase القرآن بلغة مشوهة وحاقدة ومحرّفة.

ب. الترجمة الثانية كانت باللغة الإيطالية قام بها أريفاآبانيه Arrivabene عام ١٥٤٧م وأعيد طبعها في ١٥٤٨.

٣- ترجمات القرن السابع عشر:

وهو القرن الذي ظهرت فيه عدّة ترجمات بلغات أوربية مختلفة، والكثير منها قد اعتمد التجارب السابقة أي دون الاعتماد على النصّ القرآني العربي.

أ. الترجمة باللغة الهولندية قام بها مؤلف مجهول عام ١٦٤١، ثم ترجمها غلاسميكر Glazemake عام ١٦٥٨ وأعيد طبعها عدّة مرات في القرن السابع عشر آخرها سنة ١٦٩٨.

ب. الترجمة باللغة الإنجليزية قام بها الكسندر روس Ross عام ١٦٤٩ وأعيد طبعها مرتين خلال هذا القرن آخرها ١٦٨٨ وعنوان الترجمة (قرآن محمد).

ت. الترجمة باللغة الألمانية قام بها شفيغر Schweigger عام ١٦١٦ وأعيد طبعها آخرها عام ١٦٥٩ وترجمها لانغ Lang عام ١٦٨٨.

ث. الترجمة باللغة الفرنسية قام بها دو رايه Du Ryer عام ١٦٤٧ وأعيد طبعها في هذا القرن عدّة طبعات.

ج. الترجمة باللغة اللاتينية بعد روبرت الكيتوني قام بها لودوفيكو مراتشي Marracci عام ١٦٩٨.

٤- الترجمات التي أنجزت في القرن الثامن عشر:

هنا أيضاً نجد أن القرآن الكريم أخذ يترجم إلى لغات أوربية مختلفة:

أ. باللغة الفرنسية ترجمة دو رايه Du Ryer عام ١٧٧٥ وترجم القرآن سفري عام ١٧٥١.

ب. ترجمة باللغة اللاتينية قام بها مراتشي إذ أعيد طبع ترجمته عام ١٧٢١.

ت. الترجمة إلى اللغة الروسية قام بها بوستنيكوف Postnikov عام ١٧١٦. وترجمها فيروفكين Veryokin عام ١٧٩٠ وترجمها كولماكوف Kolmakov عام ١٧٩٢.

ث. الترجمة باللغة الهولندية، فقد أعيد طبع ترجمة المستشرق غلاسميكر Glazmaker عام ١٧٠٧ ثم ثانية عام١٧٢١ وثالثة عام ١٧٣٤.

هـ. الترجمة باللغة الإنجليزية، إذ أعيد طبع ترجمة الكسندر روس عام ١٧١٩، وترجم جورج سيل القرآن عام ١٧٣٤ اعتماداً على النص العربي فضلاً عن اعتماده عدد من التفاسير.

و. الترجمة باللغة الألمانية قام بها نيرتر Nerreter عام ١٧٠٣، وترجمة من قبل آرنولد Arnold عام ١ وترجمه ميغرلين Megerlin عام ١٧٧٢. وترجمة بويسن Boysen عام ١٧٧٣ وأعيد طبع الترجمة عام ١٧٧٥.

الترجمات التي أنجزت في القرن التاسع عشر:

وهي ترجمات كثيرة تدلّ دلالة واضحة على مدى اهتمام المستشرقين والغربيين في أوربا بترجمة القرآن الكريم. والمعروف أن هذا القرن يوصف بقرن السياسة والتوسع والإستعمار وعصر الإستكشافات الجغرافية بحثاً عن الأسواق لتصريف المنتجات الصناعية الأوربية بعد تطوّر وتوّسع الثورة الصناعية. فشملت الخارطة السياسية الأوربية الشرق عموما ـ الشرق الأوسط والأدنى ـ في هذه العمليات السياسية ـ العسكرية التي تزعمتها هولندا والبرتغال وفرنسا وبريطانيا والمانيا. وهكذا بات من اللازم الإطّلاع والتعرّف على تراث المنطقة الديني والإجتماعي والحضاري: -

أ. الترجمة باللغة الهولندية قام بها المستشرق كولينز Tollens عام ١٨٥٩. وترجمة كيزر Keyzer عام ١٨٦٠ وأعيد طبع الترجمة عام ١٨٧٩.

ب. الترجمة باللغة الإنجليزية إذ أعيد طبع ترجمة سيل عام ١٨٩٢.

ج. الترجمة الأمريكية باللغة الإنجليزية قام بها رودويل Rodwell عام ١٨٦١ وأعيد طبعها عام ١٨٧٦. وترجم بالمر Palmer القرآن عام ١٨٨٠.

د. الترجمة باللغة الألمانية قام بها (أولمان) Ullmann عام ١٨٤٠ وأعيد طبعها عدّة مرات خال هذا القرن. ودرس المستشرق الألماني موللر .Muller,M القرآن الكريم في دراسته الموسومة بـ (الكتب المقدّسة في الشرق "Sacred Books of the East" Parts are admirably translated by Edward W. Lane).

هـ. وباللغة الفرنسية أعيد طبع ترجمة المستشرق كاسمرسكي عام ١٨٤٠ وأعيد طبع الترجمة عدّة مرّات.

و. وترجم القرآن لأول مرة باللغة الهنغارية وقد قام بها سرادمير Srdmaier (ينظر عن هذه الترجمة الهنغارية دراسة سزدميجر Szdmajer المنشورة في مجلة عالم الإسلام Muslim World عام ١٩٢٧). وترجم سزوكولي Szokolay القرآن عام ١٨٤٧.

ز. وترجم القرآن إلى اللغة الإيطالية وقد قام بها غلازا Galza عام ١٨٤٧، وترجمة أخرى لمترجم مجهول الهوية عام ١٨٨٢.

ح. وترجم إلى اللغة البولوندية Polish من قبل المستشرق سوبولوفسكي Sobolowski عام ١٨٢٨، وترجمة أخرى لبوكزاسكي Buczacki عام ١٨٥٨.

ط. الترجمة باللغة البرتغالية وظهرت أول ترجمة لمترجم مجهول عام ١٨٨٢.

ي. الترجمة باللغة الروسية وقد قام بها المستشرق نيكولايف Nikolaev عام ١٨٦٤ وأعيد طبعها عدة مرات في هذا القرن وترجمه بوغوسلافسكي Boguslavski عام ١٨٧١. وترجمة سابلوكوف Sablukov عام ١٨٧٧- ١٨٧٩، وأعيد الطبع عام ١٨٩٤-١٨٩٨.

ك. الترجمة باللغة الصربية ـ الكرواتية وقد قام بها المستشرق لجويبراتك Ljubibratic عام ١٨٩٥.

ل. الترجمة باللغة الإسبانية وقد قام بها غريبر دي روبلز Graber de Robles عام ١٨٤٤ وترجمه أورتز دي لا بوبلا .Ortiz de la Puebla وترجمه مورغيوندو Murguiondo عام ١٨٧٥ القرآن الكريم.

م. ترجمة القرآن الكريم باللغة السويدية وقدقام بها كروزينستوبل Grusenstople عام ١٨٤٣.

الترجمات التي انجزت في القرن العشرين

وتميز هذا القرن بعدة تطوّرات أهمها:

أ. الاعتماد على النصّ العربي للقرآن الكريم دون اللجوء إلى النصوص اللاتينية أو غيرها. لذلك تطورت وسائل التقويم العلمي للترجمة في أي لغة وذلك باعتماد اللغة العربية، القواعد، والنحو، وفقه اللغة، والتفسير والتاريخ والقرآن والحديث الشريف.

ب. لم يقتصر أمر الترجمة على المستشرقين المشهورين أو الكبار إنما أدّى عدد من المستشرقين المحدثين ذلك الدور العلمي، وهو أمر يدعونا إلى القول بالإقبال الشديد على تعلم اللغة العربية لا بقصد القراءة فحسب إنما القراءة والتفهم والكتابة.

ج. كثرة الترجمات نوعاً وكماً.

د. إقدام المستشرقين الذين اعتنقوا الدين الإسلامي على ترجمة القرآن الكريم.

هـ. إقدام العلماء المسلمين على ترجمة القرآن إلى اللغات الأوربية.

و. الإندفاع إلى الاعتماد على علوم الحديث وتفسير القرآن لحلّ الإشكاليات العلمية في ترجمة الكلمات والتعبيرات غير الواضحة ولفهم معاني القرآن الكريم بالنسبة إلى المستشرق. والإقدام على صنع ملاحق لغوية وحضارية ودينية وعقائدية.

وتتوزع ترجمات القرآن الكريم على الشكل الآتي:

١- الترجمة إلى اللغة الدانمركية وقد قام بها المستشرق مادسن Madsen عام ١٩٦٧. ونشر المستشرق المعروف بهل Buhl مختارات قرآنية حسب التسلسل التاريخي Selections in chronological order عام ١٩٢١، وأعيد طبعه عام ١٩٥٤.

٢- الترجمة الأمريكية باللغة الإنجليزية وقد قام بها بالمر إذ أعيد طبع ترجمته عام ١٩٠٠ ثم تكرّر طبع الترجمة حتى عام ١٩٦٥ وأعيد ترجمة رودويل عام ١٩٠٩ ثم طبع الترجمة مراراً حتى عام ١٩٦٣.

وترجم ريتشارد بيل Bell وكان يدرس اللغة العربية في جامعة أدنبره. وتمّ طبع الترجمة عام ١٩٣٧ في نيويورك وأعيد طبعها عام ١٩٣٩ وثانية عام ١٩٦٠ وقد أبدى آراء بحاجة إلى تفنيد تخص ترتيب السور والآيات الكريمة فضلاً عن أنه أقحم كلمات

وتعبيرات غير منصوص عليها أصلاً في القرآن المجيد. وترجم آربري Arberry وهو أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة كمبردج القرآن بعنوان The Koran Interpreted (القرآن مفسراً) وطبع الترجمة عام ١٩٥٥ ثم أعيد الطبع عام ١٩٦٣ و ١٩٦٤ وعام ١٩٦٩ وعام ١٩٧١.

٣- الترجمة الإنجليزية للمستشرقين المسلمين امثال ترجمة محمد مارمادوك بكثال M.Marmaduk Pikthel بعنوان (معاني القرآن العظيم) The meaning of the Glorious Koran وطبع في لندن ١٩٣٠ وقد ركزّ بكثال في ترجمته على المعنى للآيات القرآنية من دون أن يتقيّد بالجانب اللغوي، وأعيد طبع الترجمة عام ١٩٣٨ وكذلك ١٩٧٦ وطبعات أخرى كثيرة.

وترجم داود N.A.Dawood القرآن المجيد بعنوان (The Koran) القرآن ثم ألحق بالترجمة ملاحظات وتعقيبات نص عليها في العنوان بقوله Translation with notes وطبعت الترجمة في عام ١٩٥٦.

وهو أيضاً قد ركز على ترتيب السور القرآنية والآيات معتمداً على النغمات الشعرية فأدى هذا العمل إلى تقديم وتأخير في ترتيب كتاب الله تعالى، ويعدّ هذا خرقاً غير مألوف لما تم الاتفاق عليه بين المسلمين كافة ومنذ العصر الراشدي على رأي مخالف في ذلك النظام الإلهي.

وترجم يوسف علي A.Yousuf ali القرآن الكريم عام ١٩٥٤.

٤- الترجمة باللغة الألمانية وقد قام بها المستشرق غريغل Grigull عام ١٩٠١.

وترجم القرآن هيننغ Henning عام ١٩٠١ وأعيد طبعه عام ١٩٦٠ وثانية عام ١٩٦٨.

كما ترجم المستشرق غولد شميدت Goldschmidt القرآن عام ١٩١٦. وترجم أوبير Aubier القرآن عام ١٩٥٧، وترجمه أيضاً المستشرق الألماني باريت Paret, R. عام ١٩٦٦ وأعيد طبعه عام ١٩٧٧ وعام ١٩٧٩ وعام ١٩٨٠ بعنوان Der Koran.

٥- الترجمة باللغة الفنلندية وقد قام بها آحسن بور Ahsen Bore عام ١٩٤٢.

٦- الترجمة باللغة الفرنسية وقد قام بها المستشرق مونتيه Montel في عام ١٩٢٩. وترجم المستشرق ليمشيه Laimeche القرآن عام ١٩٣١. وترجمه بسل والتيجاني Pesle

and Tigjani عام ١٩٣٦.وترجم المستشرق المشهور بلاشيه Blachere القرآن عام ١٩٤٩-١٩٥٠، وأعيد الطبع عام ١٩٥٧، ثم عام ١٩٦٦. وترجمه المستشرق الموريشي (Mauritius) رجب الله عام ١٩٤٩. وترجمة مارسيه Mercier عام ١٩٥٦. وترجمه غديره Ghedira عام ١٩٥٧. وترجمه محمد حميد الله عام ١٩٥٩ وأعيد طبعه عام ١٩٦٦. وترجمه المستشرق ماسون Masson بعنوان (القرآن والوحي عند اليهود والمسيحيين)

D.Masson: Le Coran et la revelation Judeo Chretienne (2 Volumes, Paris 1958).

٧- الترجمة باللغة الإيطالية وقد قام بها مترجم مجهول عام ١٩١٣ وأعيد الطبع عام ١٩١٣.كما ترجم القرآن المجيد فراسشّي Fracassi عام ١٩١٤. وترجمه المستشرق بولي Bouelli عام ١٩٢٩، وأعيد طبعه عدّة مرّات عام ١٩٤٠، و ١٩٤٨ و ١٩٥٦. كما ترجمه المستشرق الإيطالي المعروف بوساني .Bausani, A عام ١٩٥٥ وأعاد طبعه عام ٩٦١، وقد أسهم هذا المستشرق ببحث قيّم عن (ترجمات القرآن بعنوان On some recent translations of the Quran " in Numen, Volume 4 (1957) Pp. 75-81. وترجم المستشرق مورينو Moreno القرآن عام ١٩٦٧ وأعاد طبعه عام ١٩٦٩. وترجم القرآن فيولانتيه دون تاريخ .Violante

٨- الترجمة باللغة البرتغالية وقد قام بها المستشرق كاسترو Castro، إذ ترجم القرآن عام ١٩٦٤.

٩- وترجم القرآن باللغة الرومانية المستشرق أسوبيسكول Isopescul عام ١٩١٢.

١٠- الترجمة باللغة الروسية نهد بها المستشرق نيكولاييف Nilolaev إذ أعاد طبع ترجمته عام ١٩٠١. وأعيد طبع ترجمة المستشرق سابلوكوف Sablukov عام ١٩٠٧. وترجم المستشرق كريمسكي القرآن عام ١٩٠٢ وأعاد الترجمة عام ١٩٠٥. وترجم المستشرق المشهور كراتشكوفسكي Krackovoskiy القرآن عام ١٩٦٣.

١١- ترجمة القرآن باللغة الصربية ـ الكرواتية وقد قام بها المستشرقان بندزا وكاوشفيك Pandza and Causvic عام ١٩٣٦ وأعيد الطبع عام ١٩٦٩. وترجم المستشرق كارابيج Karabeg القرآن عام ١٩٣٧. وقد كتب المستشرق الصربي

A.Popvic (بوبوفيش) بحثاً بعنوان (ترجمة جديدة للقرآن في اللغة الصربية ـ الكرواتية) ونشره في مجلة أرابيكا Arabica (جزء ٢٠/١٩٣٧) صفحة ٨٢-٨٤.

١٢- ترجمة القرآن باللغة الإسبانية وقد قام بها مترجم مجهول عام ١٩٣١. وترجم المستشرق برغوا Bergua القرآن عام ١٩٣١ (وهناك تسع ترجمات لهذا المستشرق حتى عام ١٩٧٠). وترجم كانزينوس آثين Assens القرآن عام ١٩٥١ (وقد ترجم خمس ترجمات حتى عام ١٩٦٣). وترجم فيرنيت جينس Vernet Gines القرآن عام ١٩٥٣ وأعاد طبعه عام ١٩٦٣. وترجم المستشرق كاردونا كاسترو Cardona Castro القرآن عام ١٩٦٥. وترجم المستشرق هيرناديس Hernandez كاتا Cata القرآن الكريم. كذلك ترجم غارائيا برافو Garcia Bravo القرآن الكريم دون ذكر تاريخ الطبع.

١٣- وترجم القرآن المجيد إلى اللغة السويدية من قبل المستشرق السويدي المعروف سيترشتين Zettersteen عام ١٩١٧. كذلك ترجم المستشرق اوهلماركس Ohlmarks القرآن عام ١٩٦١[1].

١٤- وترجم القرآن الكريم الى اللغة الجيكية للمرة الثالثة في غضون خمسين سنة آخرها تلك التي ترجمت سنة١٩٧٢. التي اشتملت على مقدمة تاريخية عن القرآن والإسلام؛ معتمدا على المصادر والمؤلفات الإسلامية الأصلية. وقد ترجم النصّ القرآني من اللغة العربية.

١٥- وأحدث ترجمة للقرآن الكريم باللغة الفرنسية قام به المستشرق المعاصر جاك بيرك Jacques Bergue إذ ترجم القرآن الكريم بعنوان (Le Coran) وطبعه في عام ١٩٩٠. والمستشرق بيرك ألف كتابا بعنوان (إعادة قراءة القرآن) وطبعه عام ١٩٩٣. بعنوان (معاني القرآن). وهناك ترجمتان باللغة الفرنسية قام بها كل من المستشرق آندريه خوراكي Ander Chouraqui وآلمسيو رينيه.

ويجدر الإشارة إلى أن الدكتور حسن بن إدريس عزوزي قد درس ترجمة (معاني القرآن) لجاك بيرك والترجمات الفرنسية المعاصرة دراسة عميقة مبيّناً الهفوات والأخطاء التي وقع فيها المستشرق بيرك. وطبع عزوزي كتابه في عام ١٩٩٩ في مدينة فاس.

---

(1) M.Hamidallah, Op. Cit. Pearson, Op. Cit.

(١٤) والمهم ملاحظته ما قدّمه المستشرقون الإسرائيليون من مجهود في هذا الميدان؛ إذ ورد أن المستشرق يوري روبين Uri Rubin الأستاذ في جامعة تل أبيب في قسم الدراسات العربية والإسلامية متخصّص في القرآن الكريم والدراسات القرآنية قد ترجم القرآن الى اللغة العبرية وضمّنها حواشي وتعليقات وملاحق مع فهرست للقرآن بعنوان (القرآن:- الترجمة العبرية من اللغة العربية مع حواشي وملاحق وفهرس The Quran;- Hebrew Translation from Arabic,annotations,appendices and index (Tel Aviv 2003). وله دراسة أخرى عن هذا الحقل بعنوان (بين التوراة والقرآن:- أطفال إسرائيل والصورة الإسلامية الطبق الأصل Between Bible and Quran;The Children of Israel and the Islamic Self-Image(The Darwin Princeton New Jersy 1999). كذلك قام المستشرق الإسرائيلي الآخر وهو مائير بار آشر Meir Bar-Asher) بترجمة القرآن بعنوان (القرآن:- مقدمة The Quran:- An introduction). وحسب الإشارة اليه ربما طبع أو ما زال تحت الطبع. والبروفسور مائير أستاذ في قسم اللغة والأدب العربي في الجامعة العبرية؛ وله دراسة أخرى بعنوان (الكتاب المقدّس والتغاسير في التشيّع الإمامي المبكّر "Scripture and Exegesis in early Shiism -Islamic Philoosphy,Theology and Sciences.Texts and Studies" 1999.

الباب الرابع

المستشرقون والإسلام

الفصل التاسع: الإسلام والغرب نظرة تاريخية وحضارية.

الفصل العاشر: حوار حول الإسلام والمعاصرة

هل الإسلام يتعارض مع الديمقراطية والحداثة ؟.

الفصل التاسع

الإسلام والغرب نظرة تاريخية وحضارية

هناك تساؤلات تفرض نفسها ونحن نسهم في هذه الندوة العلمية المباركة الإسلام والتفاعل الحضاري ضدّاً بالإسلام والتصارع الحضاري من بينها :- إن عنوان الندوة منطلق من اللاشعور العربي الإسلامي عن الغرب ـ جغرافية وسياسية ـ هو وليس غيره يمثّل الآخر أو الضدّ من الإسلام عامة والعرب خاصة وبصورة مطلقة؟ هل أنه مفردة مرتبطة بنتائج ما صار مألوفاً ومعروفاً لدينا بل ما صار مصوّراً لنا وكأنه مارد مخيف وواقع مفروض لا محال علينا ومن الصعوبة بمكان بالنسبة إلى المسلمين والعرب والدول النامية مواجهته ألا وهو مارد العولمة الرأسمالية الغربية المكتسح والماحق لكل ما يجده في طريق توسعه وشموليته؟ أمّ أنه نتيجة علاقة تاريخية متوترة في الغالب أو إيجابية أحياناً، بمعنى أدق هل أن الغرب هو معادلة عدوّ لدود للعرب والمسلمين وإن علينا اختراقه سياسياً أو حضارياً أو ما شئنا ذلك أو أنه العدوّ أو الآخر الذي نخاف منه ونخشى من اختراقه لنسيج مجتمعاتنا وفي الأوجه نفسها؟ أمّ هو نتيجة لمفهوم التصادم والتصارع بين ما تبقّى حتى وقتنا هذا من حضارات تابعة لأديان جامعة إسلامية أو مسيحية أو كنفوشستية وهي عند السير آرنولد توينبي[1] خمس حضارات، وأن الحضارة العربية الإسلامية هي واحدة من هذه الحضارات وهي مهمة في الوقت نفسه لكنها قد انكفأت إلى مرحلة الفراغ الحضاري لتمثّل آخر مرحلة من مراحل نشوء ونمو وانهيار الحضارات وهي مرحلة تدهورها، في الوقت الذي انتقلت فيه الحضارة الغربية من مرحلة الإضطرابات او هي المرحلة ـ حسب رأي البروفسور توينبي ـ المنذرة بالتدهور إلى مرحلة الدولة الإمبراطورية العالمية. وأقصد حسب المفهوم الحضاري تمثّل أيضاً المرحلة التي تسبق الحضارة العربية الإسلامية بدور

---

(١) توينبي، السير آرنولد، مختصر دراسة التاريخ ترجمة فؤاد محمد شبل، القاهرة، ١٩٦٠، ط١، ج١، ص ٣٨-٣٩ (المجتمعات المتحجرة) ص ٥٧.

Toynbee, Arnold: A study fo History, Abridgement by Somervell, vol.3 chapter 6.

خوري، منح، التاريخ الحضاري عند توينبي، بيروت، ١٩٦٠، ص ١٠٨-١١٠.

صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، الاسكندرية، ص ٢٦٥-٢٦٦.

واحد ضمن مرحلة التدهور؟ إما أنه شعور بعقدة نقص أو ما شئنا توصيفه من وجود عرب مسلمين (المقصود هنا أمة وحضارة) كانوا في الذهنية الماضوية بناة وصنّاع حضارة أصيلة ومؤثّرة فعلاً بالعقلية الغربية المتخلفة أيّما تأثير، غير أنهم تراجعوا بسرعة إلى الوراء الى نقطة الصفر أو الى الحدّ الأدنى من الحركة والفاعلية وبين غرب وعقلية غربية قد تألقت وهي في تألق يومياً عبر إبداعاتها التكنولوجية المادية وعبر معرفتها التقنية المذهلة حتى أن مؤسس شركة سان مايكرو سستم Sun Microsystem أعلن في تصريح له مفزع في مجلة Wired المتخصّصة بالثورة المعلوماتية وهو يتوقع الآتي:- سيواجه الإنسان حال أقرب ما تكون إلى الإبادة خلال جيلين إذا ما استمر الخط البياني لتطوير ذكاء الكومبيوتر والتكنولوجيا العضوية على النحو الحالي اليوم[١].

إذن فتحول الغرب من غرب العصور الوسطى ـ وهو غرب جاهل متخلف ـ إلى حال مغايرة إلى غرب مؤثّر في العالم عامّة وفي العالم العربي الإسلامي خاصّة بعد أن كان هذا العالم ولعدّة قرون متأثرا ومقلداً وإلى حدّ بعيد ناسخاً لحضارته وإبداعاته العلمية ومؤلفاته في شتى الحقول المعرفية؛ آخذين بنظر الإعتبار التوافق مع المبدأ القائل بأن التقدّم المادي والتكنولوجي فحسب إنّما هو مسلك حضاري خدّاع ومضلل وأحياناً منذر بالخطورة، إذ يحتمل جداً أن يقود إلى الضد إن لم يرافقه ارتقاء روحي وفكري وإنساني؟ فهذه المجموعة الصغيرة والملحّة من التساؤلات والإرتباكات وجدتها حيوية جداً في عنوان هذه الندوة المباركة. أقول إننا في حقيقة الأمر نفكر دوماً في اللاشعور في حال حرب دائمية مع الضدّ منّا وهو أي الضدّ واقعياً الغرب. غير أننا إذا ما حفرنا في التاريخ نجد أنفسنا أمام حال قد تكون صحيحة وواقعية لأن العقلية العربية وأقصد ما قبل ظهور الإسلام كانت بخلاف ذلك تحمل في طياتها إنطباعات حضارية ومتجاوبة إن لم تكن إيجابية ومتعاطفة مع الغرب الهيليني واليوناني والروماني أكثر بوضوح من تجاوبها أو تفاعلها مع العقلية الشرقية ـ وأقصد بالشرق هنا الشرق الفارسي وغير الفارسي ـ لذلك ونتيجة لهذا الموقف المتجاوب والإيجابي نرى الأثر الواضح للحضارة الأغريقية ـ الهيلينية ـ الإيجية ـ وغيرها من حضارات البحر متوسطية التي رافقت وانبثقت في امتدادات الإمبراطورية الإسكندرية جغرافياً

---

(١) السمّاك، محمد، "العولمة وآثارها على الخصوصيات الثقافية"، في مجلة الإجتهاد، بيروت، ٢٠٠١-٢٠٠٢، العددان ٥٢-٥٣، ص ٨٧.

وعسكرياً لم تشهد تعرجات سياسية خطيرة كالتي شهدتها العلاقات السياسية مع الشرق؛ بدليل تلك السعة الجغرافية التي وصل إليها الاسكندر الكبير بنفسه مباشرة أو عن طريق أدميراله البحري المعروف نيرخوس الذي وصلت حملته العسكرية حتى جزيرة سيلان أو ربما أبعد من ذلك وعودته ظافراً دون أن يواجه أسطوله البحري عقبات كأداء بحسب ما رواه لنا التاريخ والمؤرخون اليونان المرافقون لهذه الحملات العسكرية.وبدليل أن الحضارة الهيلينية ـ مع وجود المؤثر الشرقي فيها الهيلينستي ـ قد أثرت تأثيرات كثيرة في الفكر والسياسة والإدارة والعمران.

مع ذلك فقد بقي أمر مهم جداً لابدّ من ذكره هنا ألا وهو هل نجحت إمبراطورية الإسكندر العسكرية ـ السياسية ـ الإقتصادية في تحقيق هيمنة حضارية؟ بمعنى هل أصبحت المنطقة العربية في بلاد الشام والجزيرة الفراتية وغربي الفرات حتى حوض الخليج نسخة مكرّرة للحضارة الإغريقية؟ الجواب كلا، بدليل إنبثاق عدّة إستجابات محلية نابعة من الذات (الأنا) القومي أو الوطني أو الخضاري أو ما شئنا توصيفه، ومنها استجابة اليهود المكابيين في مسألة التوحيد مع أنها محاولة فشلت بالضربة اليونانية ـ الرومانية المميتة، ثم أعقبتها إستجابة مسيحية هي المسيحية الشرقية النسطورية واليعقوبية (المينوفستية) لكن هذه المحاولة أيضاً قد تشرذمت وفشلت، وأخيراً الإستجابة الإسلامية الكبيرة التي حقّقت نجاحاً رائعاً في الردّ على الحضارة الغربية الهيلينية فردّتها على أعقابها باتجاه غرب البحر المتوسط لتحلّ محلها حضارة محلية عربية إسلامية. أقصد من ذلك بإن ظاهرة الإمبراطورية العسكرية ـ السياسية ـ الإقتصادية في التاريخ لم تجد التربة الملائمة لها، وأن سيطرتها على أي بقعة من الأرض لا يفهم منه أنها أفلحت في عظمتها وفي تحقيق هدفها في اختراق ثقافي عالمي. ويحتمل أن تكون هذه المعادلة والفرضية صحيحة في بعض الجوانب إلا أننا نستطيع القول بأنه اختراق ـ إن صحّ ـ سطحيّ يمسّ القشرة الظاهرية البرانية للبنية الثقافية المرتكزة في الشرق وهذا يتمثّل بالأفلاطونية المحدثة التي تمثّلت بافلوطين الفيلسوف المصري وبتلميذه فرفوريوس الصوري (نسبة الى مدينة صور) وكليمان المصري ونظير أيضاً المسيحية الشرقية كبديل للمسيحية الغربية التي سعى إلى إدخالها بولس الرسول البارز في الكاثوليكية.

عودة مرّة أخرى إلى النقطة السابقة التي أشرنا إليها وهي أن العرب المسلمين كانوا ينظرون بل يتعايشون مع عقلية الحوار مع الغرب أكثر وأوضح من نظرتهم بمثل هذا

المعيار ـ الحوار ـ مع الشرق. وفي الذهن عدّة تجارب تاريخية موثوقة حول ذلك منها :-

١- الموقف التاريخي للرسول الكريم من الغساسنة النصارى، إذ وجّه إليهم أربعة كتب يعلن فيها دعوته إيّاهم الدخول في الإسلام منها كتاب إلى الحارث بن أبي شمر الغسّاني وآخر إلى كعب بن مالك ملك غسّان ثم الآخر إلى جبلة بن الأيهم الغسّاني، وآخر إلى بني ثعلبة بن عامر يدعوهم إلى الإسلام[١]. ولو تفحصّنا سمات الخطاب الرسولي نجده إيجابياً وحضارياً وليس استعلائياً، ففي الكتاب إلى الحارث الغسّاني جاء النصّ :-

• بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد رسول الله إلى الحارث بن أبي شمر: سلام على من اتّبع الهدى وآمن بالله وصدّق فإني أدعوك إلى أن تؤمّن بالله وحده لا شريك له يبقى لك ملكك)[٢].

وعقد الرسول مع عدد من الأساقّفة معاهدات كالمعاهدة مع أسقف أيّلة ومع أهل جرباء وإذرح ومع أهل مقنّا ومع بني ضبّة ومع فروة بن عمرو النصراني عامل معان. وهنا أيضاً يأتي خطاب هذه المعاهدات معلنا بوضوح عن المظهر الحواري المسالم لا المتصادم. فنصّ معاهدته مع أهل أيّلة الميناء هو:-

• بسم الله الرحمن الرحيم

هذه أمنةٌ من الله ومحمد النبي رسول الله ليحّنه ـ يوحنا ـ بن رؤبة وأهل أيّلة. سفنهم وسيارتهم في البرّ والبحّر لهم ذمّة الله وذمّة محمد النبي، ومن كان معهم من أهل الشام وأهل اليمن وأهل البحر فمن أحدث منهم حدثاً فإنه لا يحول ماله دون نفسه، وإنه

---

(1) Toynbee, Op. cit, vol. 1, part 3 chapter6, (The virtues of adversity p.208).

صبحي، المصدر السابق، ص ٢٦٦-٢٦٨.

(٢) الطبري، أبو جعفر، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر دار المعارف، ج٢، ص ٦٤٤.

أبن سعد، الطبقات الكبرى، ص ١٧-١٨.

طيبٌ لمن أخذه من الناس وأنه لا يحلّ أن يُمنعوا ماء يريْدونه، ولا طريقاً يريدونه من برّ أو بحّر.

هذا كتاب جهيم بن الصلّت وشرحبيل بن حسنة بإذن رسول الله[1].

وفي معاهدته مع أهل إذرح جاء:-

• بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتابٌ من محمد النبي لأهل إذرح، إنهم آمنون بأمان الله ومحمد، وأنّ عليهم مائة دينار في كل رجب وافية طيبة، والله كفيل عليهم بالنصح والإحسان للمسلمين ومن لجأ إليهم من المسلمين. وهم آمنون حتى يُحدث إليهم محمد قبل خروجه[2].

هذه بضعة نماذج من علاقة المسلمين مع المسيحيين الذين يمثّلون الآخر الديني والمذهبي تنطق بصراحة وشفافيّة عن فلسفة الرسول والمسلمين في علاقاتهم وحواراتهم مع الذين لم يدخلوا الإسلام. وفي المثال الآتي صورة حوارية أخرى مع الغرب ـ الروم ـ ففي كتاب له إلى أسقف الروم (ضغاطر) جاء:-

إلى ضغاطر الأسقف

سلام على من آمن. أما على إثر ذلك، فإن عيسى بن مريم روح الله وكلمته ألقاها على مريم الزكية. وإني أؤمن بالله وما أنزل إلى إبراهيم واسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى، وما أوتي النبيون من ربّهم، لا نفرّق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون والسلام على من أتّبع الهدى[3].

---

(١) الطبري، المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٥٢.

حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة ١٩٥٦، ط٢، ص ٦٦٣.

(٢) أبن سعد، المصدر السابق، م١، قسم ٢، ص ٣٧.

حميد الله، المصدر السابق، ص ٥٤-٥٥.

(٣) أبن سعد، المصدر نفسه، م١، قسم ٢، ص ٣٧.

حميد الله، المصدر نفسه، ص ٥٤-٥٥، ٥٥-٥٦.

فالرسول الكريم محمد قد اعترف بجلاء بالموقف من السيد المسيح ومن الرسل والأنبياء، ولم يفرض على أسقف الروم شرطاً إستكبارياً واستعلائياً إنّما لا نفرق بين أحد منهم فقط، ونحن لله عز وجل مسلمون.

فالموقف التاريخي لا شك في انه يظهر علاقة ودّية وأخوية بحدود العناصر القانونية السياسية في العلاقات مع الآخر القريب والبعيد.

٢- الحوارية الإيجابية المعتمدة على كتاب الله عز وجل التي عبّرت عنه الآية الكريمة الواردة في سورة الروم وهي:-

﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ * فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾[١].

والتفسير التاريخي لأبعاد هذه الآية الكريمة أن الفرس الساسانيين قد انتصروا على الروم (البيزنطيين) في إحدى المعارك التي وقعت قبل هجرة النبي بأعوام الأمر الذي أدّى بالمشركين ـ مشركي مكّة ـ إلى ان يفرحوا ضدّا برسول الله وقالوا:-

الذين ليس لديهم كتاب قد غلبوا الذين لديهم كتاب، وراحوا يفتخرون على المسلمين بذلك. وواقع الحال فإن قلوب المسلمين وحبّهم في أن يظهر الروم وينتصرون على الفرس لأنهم أصحاب كتاب ـ الإنجيل ـ فتحدّثوا بهذا الأمر فيما بينهم، وتقول الرواية إن أبا بكر قد نقل حديثهم وحزنهم إلى نبي الأمة فقال: أما أنهم سيغلبون. فأوصل أبو بكر قول النبي إلى القريشيين فاشترطوا أن يجعل بينهم أجلاً لما ذكره الرسول فجعلها خمس سنين، فأعادوا القول إلى الرسول عن عدم تحقّق ذلك فأجاب ألا جعلته أراه قال دون العشر فظهر وانتصر الروم بعد ذلك (فالبضع هنا من ثلاثة إلى عشرة)[٢].

إن الأمثلة المذكرة آنفا تؤكد أن هناك تجاوباً ـ روحياً ـ دينياً ـ، ولعله حضارياً بين المسلمين والغرب على الرغم مما كان سائداً من عداء سياسي وتوتّر عسكري في مدن

---

(١) سورة الروم، آية ٢-٤.

(٢) الطبري، المصدر السابق، ج٢، ص ٦٤٦-٦٤٧.

حميد الله: المصدر نفسه، ص ٥٢.

العواصم والثغور وعلى طول الخط البري ـ البحري المتوسطي ـ وكذلك فيما واجهه العرب والمسلمون الذين كانوا يقطنون بلاد الشام من إذى، وعلى الرغم من العلاقات العسكرية بين الروم والمسلمين منذ معركة مؤتة وصعوداً حتى عمليات الفتوح الكبرى.

في مقابل هذا الحدث المعزّز بالآية الكريمة، كان هناك توتّر وربما استياء؛ وإلى درجة ما بغض بين العرب والشرق بما فيه الشرق الساساني. ففي قول منسوب الى رسول الله بشأن معركة ذي قار؛ إنه حينما وصلته أخبار الهزيمة التي حلّت بجيوش كسرى أبرويز بن هرمز بن كسرى أنوشروان من قبل القبائل العربية كقبائل ربيعة وبكر بن وائل. وحسب روايات لعدد محدود جدا من المؤرخين إن رسول الله عليه الصلاة والسلام قال بهذه المناسبة في انتصار القبائل في معركة ذي قار) (هذا أول يوم إنتصف العرب من العجم وبيّ (وفي رأي آخر وبه أي بذي قار) نصروا) وهو حديث ضعيف لم يذكر في كتب الصحاح. وكلّ ما أقصده في الإشارة اليه أن هناك نفسا عند رواة الأحاديث من الصراع مع الفرس[1]. وفوق ذلك فالمؤرخ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري قد استعمل تعبيراً يتماهى والفكرة التي سبق طرحها في العنوانة التي عنوّن فيها معركة ذي قار إذ أبرز الآتي:-

((ذكر الخبر عن الأسباب التي حدثت عند إرادة الله إزالة ملك فارس عن أهل فارس ووطأتها العرب بما أكرمهم به بنبيه محمد من النبوة والخلافة والملك والسلطان في أيام كسرى أبرويز)[2].

فالمسألة ليست بحاجة إلى توضيح بأن مقولة الرسول الكريم وتوضيح الطبري في الموقف إزاء الساسانيين كلّ ذلك على الضدّ تماما من الموقف إزاء الروم والمسيحيين.

٣- ويضاف إلى ما قد سبق ذكره الحال الآتية:- إذا ما تفحصنا الكتب التي وجّهها رسول الله مع وفوده ورسله (وكان ذلك تاريخياً وعلى وجّه التحديد بعد صلح الحديبية عام ٦ هجرية)[3] عند نجاح الدعوة الإسلامية إلى آباطرة ملوك دول الجوار مع الدولة

---

(١) تفسير زبدة التفسير من فتح القدير، مختصر تفسير الشوكاني، ١٩٨٥، ط١، ص ٥٣-٥٣١.

(٢) الطبري، المصدر السابق، ج٢، ص ١٩٣.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص ١٩٣.

العربية الإسلامية لوجدنا حال اللاشعور في العلاقات الإيجابية والمتجاوبة بين المسلمين والغرب من جهة ضدّاً بالحال اللا إيجابية والعدائية بين العرب والشرق من جهة أخرى. فيذكر المؤرخون أن الرسول بعث الرسل في شهر ذي الحجة من سنة ٦ هجرية وكانوا ستة رسل هم:-

١. دحيّة بن خليفة الكلبي بعثه بكتاب إلى قيصر الروم.

٢. عبد الله بن حذافة السهمي بعثه إلى كسرى.

٣. عمرو بن أمية الضمري بعثه إلى النجاشي.

٤. حاطب بن أبي بلتعة بعثه إلى مقوقس مصر.

٥. شجاع بن وهب الأسدي أرسله إلى الحارث الغسّاني.

٦. سليط بن عمرو العامري أرسله إلى هوذة بن علي الحنفي شيخ اليمامة[١].

ويلاحظ هنا أن الرسول قد بعث أربعة من الرسل الستة وهم يحملون كتباً إلى دول وتكوينات سياسية وقبلية وإمارات نصرانية المذهب وبعث مبعوثاً واحداً إلى الشرق إلى كسرى الشاهنشاه الساساني.

والأكثر ملاحظة وأهمية يكمن في ذلك التجاوب الحضاري (الروحي) في كتابه إلى قيصر عظيم الروم وإلى النجاشي في الحبشة وإلى مقوقس القبط في مصر. إذ أوصى رسله هؤلاء بوصية مفادها ((إني بعثته رحمة وكافة ولا تختلفوا عليّ كاختلاف الحواريين على عيسى بن مريم)) وهي وصية تظهر أهمية دينية وإنسانية.

نماذج من هذه الكتب:

أ ـ كتاب النبي إلى هرقل عظيم الروم ـ البيزنطيين ـ

● بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد بن عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم.

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٨٨.

سلام على من اتّبع الهدى. أما بعد: فإني أدعوك برعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن تولّيت فعليك إثم الأريسيين. ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألّا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون" المقصود بالأريسيين من الأريس الفلاح، أي عامة أهل مملكته[1].

• جواب قيصر الروم

إلى أحمد رسول الله الذي بشّر به عيسى، من قيصر ملك الروم. إنه جاءني كتابك مع رسولك، وإني أشهد أنك رسول الله نجدك عندنا في الإنجيل بشّرنا بك عيسى بن مريم، وإني دعوت الروم إلى أن يؤمنوا بك فأبوا ولو أطاعوني لكان خيراً لهم، ولوددت أني عندك فأخدمك وأغسل قدميك[2].

ب ـ نموذج ٢

رسالة الرسول إلى النجاشي ملك الحبشة.

• بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم ملك الحبشة. سلم أنت، فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو الملك القدّوس السلام المؤمن المهيمن، أشهد أن عيسى بن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة فحملت بعيسى فخلقه الله من روحه ونفخه كما خلق آدم بيده ونفخه. وإني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له والموالاة على طاعته وأن تتّبعني وتؤمن بالذي جاءني فإني رسول الله.

والسلام على من اتّبع الهدى"[3].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٤٤.

(٢) حميد الله، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، تحقيق هوتسما، ج٢، ص ٨٤.
الطبري، المصدر نفسه، ج٢، ٦٥٠-٦٥٣.

• جواب النجاشي

• بسم الله الرحمن الرحيم

إلى محمد رسول الله من النجاشي الأصحم بن أبجر.

سلام عليك يا نبي الله ورحمة الله وبركاته. الله الذي لا إله إلا هو الذي هداني إلى الإسلام، أما بعد:

فقد بلغني كتابك يا رسول الله فيما ذكرت من أمر عيسى، فوربّ السماء والأرض إن عيسى ما يزيد على ما ذكرت تغروقا. إنه كما قلت. وقد عرفنا ما بعثت به إلينا، وقد قرّبنا ابن عمك وأصحابه، فأشهد أنك رسول الله صادقاً مصدّقاً وقد بايعتك وبايعت ابن عمك واصحابه وأسلمت على يديه لله رب العالمين. وقد بعثت إليك بابني أرها بن الأصحم بن أبجر فإني لا أملك إلّا نفسي وإن شئت أن آتيك فعلت يا رسول الله. فإني أشهد أن ما تقول حقّ.

والسلام عليك يا رسول الله[1].

ج ـ أنموذج من الموازنة بين الكتب للشرق والكتب للغرب.

فقد وجه الرسول الكريم مبعوثه عبد الله بن حذاقة السهمي إلى كسرى أبرويز حاملاً كتابه الذي جاء فيه:

• بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس

سلام على من اتّبع الهدى وآمن بالله ورسوله وشهد أن لا إله إلا الله، وإني رسول الله إلى الناس كافة لينذر من كان حيّاً، أسلم تسلم فإن أبيت فعليك إثم المجوس[2].

فكان جواب كسرى أن مزق الكتاب. فردّ رسول الله على عمله هذا بقوله "مُزّق

(١) الطبري، المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٥٢.
حميد الله، المصدر نفسه، ص ٤٦-٤٧.

(٢) الطبري، المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٥٢-٦٥٣.

ملكه". وفي رواية أخرى أن كسرى قال لمبعوث الرسول بعد أن مزّق الكتاب "يكتب إليّ وهو عبدي)[1].

في موضوع الإسلام والغرب هناك مسألة بالغة الأهمية ويترتّب عليها نتائج تاريخية ـ حضارية بعيدة المدى. فالعرب وبعد ظهور الإسلام ونجاحاته في أنحاء الجزيرة العربية انطلقوا إلى نشر الإسلام خارج جغرافية وحدود الجزيرة وإلى دول الجوار أولاً لفتح وتحرير المناطق التي ظلت تحت سيادة وسيطرة كل من القوتين العظيمتين آنذاك الفرس (الشرق) والروم البيزنطيين (الغرب). وأن نتائج معارك المسلمين الكبرى في جلولاء ونهاوند على الجهة الشرقية قد حقّقت إنتصارات مذهلة حين نعلم أن المدن والأقاليم الشرقية بدأت تتهاوى وبسرعة فائقة أمام تقدم الجيوش الإسلامية وبمدة قصيرة إذ بدأت هذه العمليات العسكرية المنظمة بحدود سنة ٣٠ هجرية / ٦٥٠م لتنطلق في مختلف الإتجاهات من الرقعة الجغرافية الواسعة جداً التي شملت أعماق بلاد فارس وسجستان وكرمان ومكران والهند والسند وخراسان وبلاد ما وراء النهر وإقليم الجبال والديلم وإذربيجان وأرمينية، بمعنى أن بلاد المشرق عامة قد أصبح يعرف بالمشرق الإسلامي بحدود الربع الأول من القرن السابع الميلادي، فضلا عن وذاك فقد أقبل أهالي هذه البقاع الواسعة برحابة صدر على تعلم لغة الفاتحين المسلمين ـ العربية ـ ومن ثمّ المشاركة الفاعلة في النهضة الإسلامية بتعلم العلوم العربية والإسلامية ثم الإسهام في التأليف والبحث سواء أكان ذلك في تأليف المصنفات الفذّة باللغة العربية والنحو العربي والمعجم اللغوي العربي أم التصنيف في العلوم الدينية في الحديث الشريف والفقه والتفسير والتاريخ وغير ذلك.

والحال مع الجهة الغربية (الغرب) مختلفة تماما، حقيقة أن معارك اليرموك وأجنادين وغيرهما قد زوّدت الفاتحين المسلمين زخماً من الإنتصار إلى طرد الجيوش البيزنطية الضخمة من بلاد الشام غرباً ومن جزر البحر المتوسط ومن شمال أفريقيا إلى ما وراء الساحل المتوسطي الملاصق لأوربا (الغرب)؛ وأن الفاتحين المسلمين قد أنجزوا نصراً مؤزّراً في الجزيرة الإيبرية التي صارت فيما بعد تكوّن الأندلس الإسلامية. إلّا أن الفتوح الإسلامية لم تستمر بالهمّة والعزيمة نفسها، ولم تستطع

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٥٤-٦٥٥.

حميد الله، المصدر نفسه، ص ٧٦-٧٧.

إسقاط بل إلغاء مصطلح الغرب برمته، كما هو الحال في المشرق، ليحلّ تعبير الغرب الإسلامي بدلاً من الغرب مثلاً. وأن الخطّ الأحمر أي خطّ وادي بواتيه (بلاط الشهداء) وخط المضيق الرابط بين البحر الأسود والبحر المتوسط كان أن أصبح بالفعل هو الخطّ الموافق، وربما المتفق عليه، بين الطرفين الإسلام والغرب للفصل بين قطّاع القسطنطينية شرقاً مروراً بأوربا الوسطى غرباً حتى إيطاليا وأسبانيا وفرنسا. وحقيقة أن هذا الخطّ الأحمر قد شهد تذبذبات في عدد من الأحايين وتغلغلاً كبيراً متمثلاً بحركة الاسترداد الأوربي Reconquesta ولكنه كان خطاً فاصلاً بين الشرق والغرب في الجوانب الدينية والسياسية والعسكرية والإجتماعية والديموغرافية وفي الغالب في الجوانب الحضارية.ولهذا فقد شكّل هذا الترتيب الجيوبوليتكي بين الطرفين (الإسلام × الغرب) أزمات سياسية وعسكرية منها المحاولات الفاشلة تارة والناجحة تارة أخرى من قبل الغرب في استعادة السطوّة والهيمنة ثانية على عواصم وثغور بلاد الشام على الساحل المتوسطي وفي الجزيرة الفراتية نظير:- حروب الفرنج التي نجحت في التوغل عكسرياً داخل البلاد الإسلامية وتأسيس ممالك صليبية في عموم بلاد الشام، وكذلك في العمليات الاستردادية للأندلس. ومع كل ذلك فقد بقي الساحل الأفريقي بمعزل تقريباً عن أي تغلغل عسكري استيطاني كالذي حدث في بلاد الشام، كما ظلت عاصمة البحر المتوسط الواقعة على الساحل الأوربي بعيدة عن توغل عسكري إسلامي قبل الفتح العثماني. في حين مثّلت جزر البحر المتوسط ولاسيما صقلية منطقة تلاقي وتلاقح حضاري بين الطرفين.

وعلى الرغم من ذلك فهذه الأزمات والحروب لا تعني أن حالات العداء والتوتر هي السائدة ولا تظهر بجلاء عداء وحدة وتوتراً بين الإسلام والغرب، وهي أيضاً لم تؤد بالضرورة إلى صراع وتصادم حضاري دموي كالذي كان يقع في ميادين المعارك. إن التاثير والتأثر الحضاريين شيء والحرب والقتال وسفك الدماء شيء آخر. فالصليبيون ـ على سبيل المثال ـ كانوا ينتصرون حيناً ويندحرون حيناً آخر غير أن التلاقح الحضاري الإيجابي والمتجاوب عبر هذه الحروب وعبر التجارة والتبادل البضائعي ظلّ فاعلاً ومستمراً بشكل ثابت ولا سيما أن هناك فراغاً حضارياً واضحاً في أحد الجانبين المتحاربين ألا وهو الغرب. ومعروف حضارياً أن هذا الغرب شاء أم أبى كان عليه أن يقلّد أو يتأثر أو يتشكّل تشكّلاً كاذباً أو صادقاً بما أبدعه العقل الحضاري للآخر ـ الإسلام ـ المتفوّق. ومعروف أيضاً أن المجتمع الإسلامي العربي،

في هذه المرحلة الممتدة من القرن التاسع الميلادي فصاعداً حتى الغزو المغولي لبغداد عام ١٢٥٨م، وما بعد ذلك في بلاد الشام ومصر كان متفتحاً ومتفوقاً حضارياً بشهادة الغربيين أنفسهم نظير هونكه ويونغ وديورانت وغوستاف لوبون ومايرهوف[١] وغيرهم كثير.

من هنا فإننا لا نرى مصداقية بعض الآراء التي ترسم صورة تاريخية للعداء الإسلامي للغرب؛ فالمستشرقة الإسرائيلية حافا لزروس يافا المهتمة بالدراسات الإسلامية قد ذكرت في كتابها (الإسلام ـ خطوط عريضة)[٢] : ((في الوقت الذي رفض فيه الإسلام العالم الغربي وكل قيمه، فإنه ـ أي الإسلام ـ يأخذ منه ـ الغرب ـ اهتمامه السياسي"[٣]. فالإسلام والمسلمون لم يرفضوا الغرب كما لم يقفوا ضدّاً من منجزاته الحضارية، سواء أكان ذلك في مدد الأزمات في أثناء هجمات البيزنطيين على المدن الساحلية الشامية أم بعض المدن في الجزيرة الفراتية أم خلال المعارك الطاحنة بين الجيوش الصليبية والجيوش الإسلامية خلال قرون عدّة أم في أعقاب ذلك من معارك وحروب كونية، فالعلاقات الحضارية ـ كما أشرنا ـ شيء والمعارك والحروب شيء آخر.

إذن في الوقت الذي تلاشى فيه وجود الإمبراطورية الساسانية نهائياً عن مسرح التاريخ والحضارة فقد ظلّ الغرب يمرّ بمرحلة من الفراغ والسبات الحضاري الذي

---

(١) الطبري، المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٥٥.

(٢) هونكه، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوربا، نقل فاروق بيضون وكمال دسوقي، بيروت، ١٩٨٠، ط٤، ص١٤.

يونغ، لويس، العرب وأوربا، ترجمة ميشيل أرزق، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص١٢٠، ١٢٥.

وات، مونتغمري، تأثير الإسلام على أوربا في العصور الوسطى، ترجمة، عادل نجم عبو، الموصل، ١٩٨٢، ص ٤٥.

ديورانت، ويل، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، القاهرة، ١٩٦٧، ط٢، ج١٧، ص١٧، ١٨.

(٣) حافا لزروس يافا، الإسلام، خطوط عريضة، تل أبيب. وزارة الدفاع، ١٩٨٠، نقلاً عن محمد جلاء إدريس، الاستشراق الإسرائيلي في العبرية المعاصرة، القاهرة، ٢٠٠٣، ط١.

أعقب مرحلة الإمبراطورية. فالعالم العربي الذي تحوّل إلى دولة جوار مع الإسلام انقسم على كتلتين دينيتين ـ سياسيتين هما الكنيسة الكاثوليكية المتمثلة بساحل البحر المتوسط وإيطاليا وفرنسا، والكتلة الشرقية، الكنيسة الشرقية البيزنطية التي تعدّ البقيّة الباقية من الإمبراطورية البيزنطية السابقة. وكان كلاهما يمرّان بمرحلة الحاجة والفراغ الحضاري تلك التي امتدت طويلاً عبر العصر الكنسي والعصور الوسطى، المظلمة، وهي المرحلة التي كانت فيها العقلية الغربية تواجه محناً وضروباً من الإضطهاد والقمع لأي شيء حداثوي وجديد حتى وإن كان الأمر يتعلق مثلاً بشكل الكرة الأرضية أبيضوي هم أم دائري أم غير ذلك؟، أو بوضع هذه الكرة الأرضية من الكون. وعلى هذا الأساس فإن الحملات العسكرية على الثغور والعواصم الإسلامية التي في الواقع تعد رد فعل لانتصارات العرب المسلمين في بلاد الشام لم تحمل معها ـ كما هو متوقع ـ مؤثرات حضارية إلى الشرق كما أدّته الحملات العسكرية الإمبراطورية للإسكندر وأباطرة روما الذين عمدوا إلى أن يرافقهم مفكرون بارزون في الفكر اليوناني إما بهيأة مؤرخين أو جغرافيين أو فلاسفة، وفي الذهن أسماء لامعة كهيرودتس وسترابو وبطليموس وإفلاطون. قبالة ذلك فإن العرب المسلمين الخلفاء منهم والقادة في عملياتهم العسكرية المضادة للتحرشات الغربية هي الأخرى كانت عسكرية محض مهمتها الردّ والدحر العسكريين في المناطق المنتزعة عسكرياً. هنا وبخلاف حملات الأسكندر لم يولي الخلفاء أهمية إلى العنصر الحضاري من وراء هذه الحملات ولم يعمدوا الى مرافقة عناصر تمثّل العقلية العربية المتطورة آنذاك معهم. مع أن هناك الكثير من الأدلّة التاريخية في العصر العباسي تؤكد أن الخلفاء قد أدخلوا في معاهداتهم التي تعقب الحروب فقرات مؤثّرة في التأثير الحضاري كفقرة جلب الكتب الفلسفية اليونانية مقابل إطلاق سراح الأسرى البيزنطيين أو فقرة السماح لبعض العلماء والفلاسفة بالتفرغ العلمي في بغداد مقابل الصلح مع الغرب أو تبادل الهدايا وزيارة الوفود من الجانبين وهكذا. . .

غير أن هذا لا يعدم نهائياً ما هيأته الحروب من مجالات للحوار وتبادل الآراء والتبادل الحضاري إذ يذكر المؤرخون بين الحين والآخر روايات تعبّر عن أصداء حضارية كالوفود المتبادلة بين الروم وأبي جعفر المنصور والرشيد والمأمون والمقتدر. ولا أدلّ على ذلك مما ذكره الخطيب البغدادي في تاريخه المعروف (تاريخ بغداد)، إذ يروي أن مدينة بغداد السلام قد صوّرت لملك الروم بأرضها وأسواقها وشوارعها

وقصورها وأنهارها غربيها وشرقيها فكان إذا شرب ـ ملك الروم ـ دعا بالصور فيشرب على مثال شارع سويقة نصر بن مالك ويقول: لم أر صورة شيء من الابنية أحسن منه كذلك تحدثنا الرواية عن الساعة العجيبة التي أهداها هارون الرشيد إلى شارلمان التي أثارت إعجاب هذا العاهل بالتقدم العلمي للمسلمين في علم الميكانيكا[١]. والرواية عن وفد الروم إلى الخليفة المقتدر بالله في قصره المعروف بقصر التاج وإعجاب الوفد بما شاهده. واعتماداً على قول المؤرخ الصابي الذي يقول: ((فشاهد من الأمر ما هاله))[٢]. ولاسيما حينما دخل الوفد دار الشجرة (نسبة إلى شجرة من الفضة وضع عليها أطيار مصوغة من الفضّة تصفر على وفق حركات قد جعلت لها فكان تعجّب الرسول ـ الوفد ـ من ذلك أكثر من تعجّبه من جميع ما شاهده. كذلك فإن الوفود التي كان الخلفاء يشكّلونها عندما تحسم مسائل تبادل الأسرى بين المسلمين والروم إذ كانوا يولّونها أهمية بضمّ عدد من العلماء في علوم القرآن والحديث الشريف إليها. واللافت عن وفود هارون الرشيد كانت ذا مواصفات علمية إذ إنه لم يغفل وهو في ميدان المعركة مسألة الحصول على كتب العلوم القديمة من أنقرة وعمورية، وإنه عين يوحنا بن ماسويه المشهور مسؤولاً عن ترجمة الكتب الطبية التي جلبت من عمورية وأنقرة وسائر بلاد الروم. أيضاً فإن الوفد الذي ألّفه الخليفة المأمون كان من علماء بيت الحكمة البغدادي إلى ملك الروم للغرض نفسه.فيذكر ابن نباتة في كتابه (سرح العيون) أن المأمون ولّى سهل بن هارون كاتباً على خزائن الحكمة وهي كتب الفلاسفة التي نقلها من جزيرة قبرص[٣].

فحالات التوتّر السياسي والعسكري بين الطرفين، الإسلام والغرب، لا يفهم منه أنها إعلان حال القطيعة الحضارية التامّة أو حال الحصار المطبق إزاء مرور أو انتقال عناصر حضارية متنوعة مادية منها أو فكرية. والأمر نفسه ينطبّق على قرون الحرب وسفك الدماء وتدمير المدن والقرى الزراعية التي استحوذت على أحداث حقبة الحروب الصليبية. هناك تأثيرات واضحة المعالم وفي شتى الصعد على المتورطين من الغربيين في هذه الحروب سواء أكان ذلك معبّراً عنه في مكاتباتهم مع ذويهم أم عبر انطباعاتهم وممارساتهم الحياتية عند عودتهم إلى بلدانهم بعد انتهاء الحروب.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، ج١، ص ٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ١٠١.

ودون مبالغة فقد كانت العقلية العربية الإسلامية متفتحة للغرب بشكل مباشر أو غير مباشر فيحدّثنا ابن سعد في طبقاته الكبرى أن النبي كان يشجع الصحابة من قرّاء القرآن الكريم على تعلّم لغات الغرب فيذكر أنه دفع الصحابي زيد بن ثابت إلى تعلّم السريانية إذ قال له: ((يأتيني كتب من أناس أحبّ أن يقرأها أحد، فهل تستطيع أن تتعلّم الكتابة العبرانية أو قال السريانية، فقلت نعم))[1]. فضلاً عن هذا فإن عملية التعريب، تعريب النقود والدواوين، قد شجعت عبد الملك بن مروان على الاعتماد على الأشخاص الذين كانوا يجمعون بين اللغة العربية أو اليونانية أو القبطية. مع أنه وبمرور الزمن ومن خلال توسّع مشروع التعريب صار ضرورياً توسيع النخبة المفكّرة في إنجاح هيكلية المشروع اللغوي الحضاري في عهد العباسيين؛ إذ تفتّحت العقلية الإسلامية إلى استثمار هذة الأداة في تعريب العلوم بما كانت الحاجة إليها ماسّة في توسيع المدارك العلمية في ميادين الفلسفة والمنطق والطب والعلوم المحض فكانت بداية الترجمة والنقل من الغرب على نطاق واسع في هذا العصر حتى وصلت ذروتها في زمن الخليفة العباسي المأمون. وهنا نجد أيضاً العقلية العربية الإسلامية قد عرضت وتبنّت بثبات مبدأ التسامح في الإندفاع نحو علوم اليونان القديمة التي كانت تمثّل بحق العقلية الغربية إبان نهضتها ورقيها حتى وإن كانت عقيدياً معارضة لما كان يؤمن به ويعتقد به المسلم. إن همّ المسلمين الوحيد والأساس كان التعرف على الآخر وتقدمه والأخذ من علومه وقراءتها والتمعن بها ثم هضمها دون أن يفقدوا توازنهم العقلي وأصالتهم الفكرية المستوحاة من الإسلام والقرآن الكريم والسنّة النبوية. فتمثّل العلماء المسلمون نظريات اليونان والرومان تمثلاً حصيفاً ثم بعدئذ أدخلوا عليها من خبراتهم وموروثاتهم وتجاربهم الحضارية فنجم عن هذا المزيج العلمي بين العقليتين المتحاورتين حصيلة ونماذج رائعة في مبادىء الإعتزال وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية والمنطق والطب والصيدلة والكيمياء والرياضيات والفلك والجغرافية وغير ذلك. مقابل هذه النهضة الإسلامية الفاعلة كانت العقلية الغربية المعاصرة آنذاك تقف على الضدّ تماما، إذ وضعت الكنيسة ورجالها ومفكرو العصور المظلمة حواجز وأسيجة حديدية حيال أي نظرية متطوّرة وكان من الصعوبة بمكان إختراق تلك الأسيجة على كل ما من شأنه إلقاء ضوء من المعرفة الجديدة أو أي إشعاع فكري وعلمي. كان بالفعل عهد ظلام وتخلّف هو السائد في الغرب. وعلى هذا الأساس

(١) الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج١، ص ١٠٢.

أضطر المسلمون الى التعامل مع العقلية الغربية القديمة ـ اليونانية والرومانية ـ لأن العلماء المسلمين أدركوا جيداً أنه لابدّ من الحصول على المعرفة من منابعها الأصلية وإن كانت وثنية العقيدة والمبدأ، فقد كانوا على ثقة وحصانة بفعل عقيدتهم وإسلامهم وقرآنهم. ولنأتي بمثال محدّد من الغرب نفسه لإعلان تلك الأوضاع الحضارية بين الإسلام والغرب. فيذكر ابن النديم وآخرون أن المأمون أوفد وفداً علمياً برئاسة رئيس بيت الحكمة (يسمى آنذاك أمين بيت الحكمة) (سلم) بزفقة عدد من رؤساء الأقسام العلمية في البيت وعلى رأسهم رئيس قسم الترجمة إلى ملك الروم، وذلك لأنه قد طرق سمعه بوجود خزين هائل من الكتب (العتيقة) قد وضعت في صناديق حديدية ودفنت تحت الأرض في سرداب. كانت مهمة الوفد الأساس إقناع عاهل الروم بالحصول على تلك الكتب، ويبدو أن الملك لم يكن لي إطّلاع بأمرها فاستشار مستشارية فأشاروا عليه أن يستفسر من أحد الرهبان ممّن كانت له معرفة واسعة بهذه الكتب المخزونة، وعند استفساره ردَّ الراهب بما يأتي "سيرها فإنك تثاب فإنها ما دخلت أمة إلا وزلزلت قواعدها"[1]. ومع استغراب عاهل الروم من الردّ، فقد أمر ـ دون أن يعرف القيمة الحقيقية لهذا المخزون المعرفي ـ أن لا يفوّت هذه الفرصة في التخلّص من سرّ هذه الكتب فسمح للوفد العراقي بنقلها إلى بغداد. وكانت هذه الكتب في الحقيقة هي كتب الحكمة والفلسفة والمنطق لأرسطو وغيره من فلاسفة اليونان الأفذإذ الذين حوربت نظرياتهم من قبل رجال الكنيسة. وهي الكتب التي كانت بالفعل تحرّك العقل وتنشّطه، فكانت تشكّل خطورة كبيرة آنذاك على العقلية الكنسية. فلم يدّخر الوفد وسعاً إلا بحملها على الجمال فوراً ـ حسب الرواية ـ والإنطلاق بها إلى بيت الحكمة. وحين وصولها أسرع العلماء والنقلة والمترجمون السريان أو ممّن كان يعرف اللسانين اللاتيني والسرياني على قراءتها وترجمتها وتفسيرها وشرحها دونما قيود وشروط بل بخلاف ذلك فقد تمّت ترجمتها مقابل أوزانها ذهبا وأموالا من الخليفة والمسؤولين.

وأنموذج آخر عن الوعي العلمي الإسلامي ذلك المتعلق بعالم الرياضيات المعروف (ليو) إذ طرق سمع المأمون أن هذا العالم قد توصّل إلى نظرية متطوّرة في الرياضيات فبعث إليه دعوة. لكن الملك رفض ذلك. ولم يستسلم المأمون نهائياً إذ عاود الطلب من عاهل الروم إعارة هذا العالم مدّة سنة أو سنتين وزنه ذهباً وسوف

---

(١) المصدر نفسه.

يعادل هذا الإجراء مقابل عقد معاهدة سلام بين الطرفين المتحاربين في سوح القتال[١].

هذان مثالان عن فحوى مسألة التفاعل بين الإسلام والغرب، وهما في الوقت نفسه يبيّنان بجلاء أن الإسلام كان يتوجه إلى الغرب توجّهاً حضارياً على الرغم من التوتّرات في العلاقات السياسية. وقد ظلّ هذا الإنفتاح الحضاري متواصلاً في تلقي علوم الغرب القديمة حتى بعد أن تمثّل العلماء المسلمون هذه العلوم وبرعوا فيها وتوصّلوا إلى نتائج علمية أصيلة في ميادين العلوم المحضِ. فلم يتخوفوا ولم يتطيروا مما كان يعتقد به أرسطو أو أفلاطون أو جالينوس[٢]، ولم يهربوا من نظرياتهم وعلومهم بوصفها وثنية وغير إسلامية؛ إنّما أقبلوا عليها بنهم وتطلّع على إنجازات الآخر ونظرياته العلمية إقبالاً ذاتياً وحضارياً لا بهدف من الآنوية بالضدّ من الآخر إنّما بهدف محاورة (الأنا) مع (الآخر) وصولاً إلى المطلوب الحضاري البنّاء.

فلقد فشلت الكنيسة والسياسة في فرض أسيجتها الحديدية على الأفكار والمعارف والعلوم، فالمسألة سهلة وميسورة في حصار إقتصادي أوعسكري مثلاً غير أنه من العسير جداً أن يفرض حجزاً وحصارا على مناهل النور والحضارة. وبناء على هذا فقد أقبلت العقلية الأوربية الوسيطة بسبب ديني أو علمي أو شخصي أو بجميعها مجتمعة على الإنفتاح والتلقّي من الحضارة الإسلامية. وبدأ الغرب يتحرك بسرعة عبر جزيرة صقلية والأندلس على التعرف على الآخر (الإسلام) عبر وسيلة الترجمة والإستعراب والتأثر غير المباشر كالإستشراق أومن خلال ما قام به الفونسو الحكيم ومن خلال مدرسة طليطلة في عهد ملوك الطوائف وفي عهد ملوك الإسبان وعبر قرطبة وإشبيلية ومالقة أقبل العلماء الغربيون ينهلون من العلوم الإسلامية بنهم شديد[٣]. فكان جيرارد الكرموني الإيطالي الذي وفد إلى طليطلة وظلّ متفرغاً لتعلّم اللغة العربية والترجمة مدّة طويلة كانت حصيلتها أن ترجم بمفرده من اللغة العربية إلى اللاتينية أكثر من سبعين

---

(١) أبن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ص ٣٠٤.

القفطي، جمال الدين، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ١٣٢٦هـ، القاهرة، ص ٢٣-٢٤، ٣٨٠.

(٢) أبن نباته، جمال الدين، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، القاهرة، ١٩٦٣، ط٧، ص ٢٤٢.

(٣) أبن سعد، المصدر السابق، ص ١١٥.

كتاباً في ميادين الفلسفة والمنطق والرياضيات والفلك والطب[١]. وكان أيضاً مايكل سكوت يعمل في بلاط فردريك الثاني ملك صقلية ليتعلم اللغة العربية، وانصرف همّه إلى ترجمة الكثير من كتب أرسطو بشروح الفيلسوف ابن رشد[٢] كذلك فتحت مدن الأندلس أبوابها أمام العشرات من طلبة العلم الغربيين لتعلّم ودراسة العربية وعلومها، فقد أرسل ملك بافاريا فيليب مثلاً بعثة مؤلفة من مائتي طالب درسوا العلوم، وقد اعتنق بعضهم الإسلام[٣]. وشجع ملوك فرنسا وإنجلترا وإيطاليا وهولندا إرسال البعثات من الطلبة إلى الأندلس نظير: - الوفد الذي بعثه ملك ويلز المؤلف من عشرين فتاة إلى أشبيلية مع رسالة منه يشيد فيها بالواقع العلمي للإسلام. ومما أورد الملك جورج في رسالته هذه قوله: ((سمعنا عن الرقي العظيم الذي تتمتع بفيضه معاهد العلم والصناعة في بلادكم العامرة، فأردنا لابنائنا اقتباس نماذج هذه الفضائل لتكون بداية حسنة في اقتفاء أثركم لنشر أنوار العلم في بلادنا التي يسودها الجهل))[٤] في الوقت نفسه فقد عمد بعض ملوك الغرب إلى دعوة العلماء المسلمين المتميزين لنشر العلم في الغرب ولتأسيس معاهد علمية فيشير أحد الباحثين الى أن ملوك سكوبيا وانجلترا وهولندا قد دعوا في مختلف العلوم وممن كان يحسن اللسانين اللاتيني والأسباني[٥] ودعا ملوك الغرب مائتي خبير من العالم الإسلامي في صناعات الزجاج والبناء وبناء السفن وفي الزراعة والفلاحة. واعتمد ملك إنجلترا على خبرات هندسية عربية أيام الخليفة هشام الأول بن عبد الرحمن الداخل الأندلسي في إقامة جسر على نهر

---

(١) أبن النديم، المصدر السابق، ص ٣٠٤.
القفطي، المصدر السابق، ص ٢٣-٣٤.

(٢) مصطفى، شاكر، دولة بني العباس، الكويت، ج٢، ص ٣٤٠.

(3) Macsay, M. Spain in the Middle Ages, London 1977, P. 197, 198.
Doinburlh, John. Arabs:- Element of Supremacy in the Midival Centuries.

مايرز؛ يوجين: الفكر العربي والعالم العربي. ترجمة كاظم سعد الدين، بغداد، ١٩٨٦، ص ٦٥، ٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢، ١٠٩، ١١٠.

بدوي، عبد الرحمن، دور العرب في تكوين الفكر الغربي، الكويت، ١٩٧٩، ط٣، ص ٥-٦.
مظهر، جلال، أثر العرب في الحضارة الأوربية، بيروت، ١٩٦٧، ص ١٥٧.

(٥) مايرز، المصدر نفسه، ص ١٠٩، ١١٠.

التايمس وكان يعرف بجسر هيليجم أو هيليشم تحريفاً لاسم هشام[1].

لقد أقبل الغرب ـ ساسة وطلبة علم ـ على مراكز الإشعاع والإلتقاء الحضاري في حواضر الاندلس وصقلية لاعتماد مناهج للبحث والتأليف والتعلم كما اعتمد العلماء المسلمون المناهج العلمية نفسها في بداية مراحل الترجمة والتأثر. إلا أن المؤسسين لهذه العلمية المؤثرة والمهمة في التعريب من الغربيين ولاسيما من ممثلي الإتجاه الكنسي كانوا غير متسامحين وغير منفتحين كما هو الحال في تسامح العلماء المسلمين إزاء العلوم الإسلامية ولا سيما تلك التي تتضمن توجّهات دينية عقيدية، صحيح أنهم توجهوا لترجمة القرآن الكريم منذ مدة مبكرة من هذه المرحلة التاريخية وصحيح أنهم توجّهوا لدراسة وقراءة مؤلفات السيرة النبوية والحديث النبوي الشريف والتاريخ الإسلامي غير أنه توجه يسوده عنصر تعصبي هادف، إذ أقبلوا على دراسة وترجمة هذه العلوم العقلية منغلقة متشككة تعمل في الضد من الإسلام. وقد تبلور هذا الموقف المتشنج والخطير في ذات الرقعة التي ترسّخت فيها أسس المنهج البحثي الإسلامي المنفتح، أسبانيا، البرتغال، إيطاليا. فقد انبرى عدد من رجال الكنيسة المتزمتين للكتابة العدوانية بقصد تشويه الإسلام ومبادئه وتشويه حياة الرسول وسيرته ويدفعهم في هذا التوجّه السلبي دافع ديني ألا وهو الخشية والتخوّف من أن يؤثر هذا التسامح الإسلامي في الغرب المنغلق ويشجع على الميل والتحول أو الإنجذاب الديني نحو الإسلام. ولذلك سارع هؤلاء الكتاب إلى تهيئة وصفات حاقدة وغير سليمة عن تاريخ الإسلام وعن الدين الإسلام، والأكثر خطورة أن هذه الوصفات الجاهزة أضحت بمرور الزمن مرجعية اعتمدت عليه العقلية الغربية العامّة والإستشراقية في رؤتهم عن الإسلام وفي تفسيراتهم وكتاباتهم ومواقفهم[2].

في الجانب الآخر لم تفلح العقلية الغربية الوسيطة الجامدة البقاء في منأى أو أن تحافظ على انغلاقها إزاء منجزات المسلمين العلمية والبحثية، لذلك فقد نشطت حركة واسعة جداً من الترجمة وشراء المخطوطات العملية العربية وأسهمت في نقلها إلى الغرب وترجمتها والإنتفاع منها في معاهدهم العلمية وفي شرحها وتفسيرها ودراستها.

(١) الباز العريني، المجتمع العربي، ص ١٦٣. التكريتي، المصدر نفسه، نقلاً عن كتاب دونيروث، العرب هم عنصر السيادة في القرون الوسطى، ص ٩٢-٩٣.

(٢) الباز العريني، المصدر نفسه، ص ١٦٣-١٦٤، التكريتي، المصدر نفسه، ص ٩١.

وهنا يبرز عنصر تناقضي علمي بإمكاننا موازنته بين المنهج الإسلامي والمنهج الغربي ففي الوقت الذي حافظ فيه العلماء المسلمون على الأمانة العلمية والصدقية في ذكر مرجعياتهم من المؤلفات اليونانية وترجمتها بأسماء مؤلفيها دون تحريف ودون انتحال نهض عدد من علماء الغرب إلى انتقاء المؤلفات العلمية العربية الرصينة فنقلوها إلى لغاتهم وسلخوا معلوماتها وانتحال تأليفها من قبلهم، يقول المستشرق غوستاف لوبون في حضارة العرب ما يأتي)) : لم يظهر في أوربا قبل القرن الخامس عشر من الميلاد عالماً لم يقتصر على استنساخ ما في كتب العرب، فعلى كتب العرب عوّل روجر بيكون وليونارد البيزي وآرنولد الفيلانوفي وريمون لول وسان ثوما والبرت الكبير. ولم تظهر العبقرية الأوربية الخلّاقة إلّا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر))[1]. فنسبت نظريات الخوارزمي في الجبر والمقابلة الى جيرارد الكرموني وليونارد البيزي، ونسب روجر بيكون ـ الذي تعلّم العربية ودرس العلوم العربية ـ المنهج التجريبي إلى نفسه بينما هو في الأصل يرجع الى العالم جابر بن حيان. والمعروف أنه قد تعلّم العربية على يد أستاذه روبرت جروستت الذي طاف الأندلس سعياً وبحثاً وراء المؤلفات الإسلامية في الكيمياء واليه الفضل في نقل تلك المؤلفات إلى بلاده ومن ثمّ استطاع روجر بيكون التعرف عليها[2]. فالرياضيات قد انتقلت إلى أوربا بعد ترجمتها إلى اللاتينية أو لغات عربية أخرى. إذ ترجم كتاب الحساب للخوارزمي إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر للميلاد وما زال النصّ اللاتيني للكتاب موجوداً في الوقت الذي ضاع فيه الأصل العربي. وكان لكتاب الجبر والمقابلة تأثير كبير في الغرب حتى القرن السادس عشر، وقد ترجمه إلى اللغة اللاتينية روبرت أوف تشستر، وصارت هذه الترجمة هي المعوّل عليها عند العالم الرياضي ليوناردو

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) عاشور، سعيد عبد الفتاح، "التعليم العالي في العصور الوسطى ـ دراسة مقارنة بين العالمين الإسلامي والمسيحي" ضمن كتاب بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى، بيروت، ١٩٧٧، ص ٤٤٠، ٤٨٠، ٤٨١.

لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ص ٦٧٨ : جلال، المصدر السابق، ص ١٩١ وقد اعتمده في هذا على رأي الدكتور إبراهيم بيومي مدكور في الفصل الذي كتبه في كتاب اليونسكو (أثر العرب والإسلام في أوربا) القاهرة، ١٩٧٠، حول الفلسفة، ص ١٦٦.

أوف بيزا[1] والمتعارف عليه أن أصل تسمية (Algebra) عربي مشتق من الجبر وأن تسمية Al-Gebra مشتق من الخوارزمي[2]. فضلاً عن ذلك فإن تأثير كل من الخازن الرياضي وحامد بن الخضر الفلكي كان واضحاً في فتح الآفاق أمام المعنيين من الغرب في علوم الهندسة والحساب. ووجدت لعلوم وأبحاث جملة من العلماء المسلمين طريقها إلى اوربا في علوم النبات والحيوان والمعادن إذ أنارت مؤلفات الدمشقي وأبي حنيفة الدينوري وابن وحشية وابن بصّال وابن البيطار عقول علماء الغرب.ولعله من الصواب القول بأن مؤلفات العالم الحسن بن الهيثم في القرن العاشر الميلادي في البصريات والمرايا الكروية قد ألهم روجر بيكون وكبلر في تجاربهما. كما أن لابناء موسى بن شاكر تأثير واضح في رقي علم الهندسة في الغرب، فكان لمؤلفهم (كتاب معرفة مساحة الأشكال)[3] دورا في نهضة العقلية الغربية بعد ترجمته الى اللغة اللاتينية من قبل جيرارد الكرموني بعنوان (أقوال موسى بن شاكر). كما أثروا على علماء أمثال فيبوناشي Fibonacci ونيمورا ريوس Nemorar وروجر بيكون في معرفة برهان الفرضية الأولى الخاصة بالدائرة. وأضاف العلماء المسلمون في علم الكيمياء إضافات مهمة معتمدين على التجربة والدربة، واكتشاف الماء الملكي وحامض النتريك وأملاح الأمونيا ونترات الفضة وكلوريد الزئبق وعملية التقطير[4].

كانت ترجمات حنين بن إسحاق العبادي لمؤلفات جالينوس الطبية ومؤلفات أرسطوطاليس وغيرهما من حكماء اليونان قد انتقلت إلى الغرب عن طريق الأندلس بعد أن أعيد ترجمتها إلى اللغة اللاتينية. كما كانت لنقولات قسطا بن لوقا البعلبكي في النجوم والمنطق والهندسة والعلوم الطبية من اليونانية والسريانية إلى العربية أمثال

---

(١) برونوفسكي، أرتقاء الإنسان، ترجمة موفق شخاشيرو، الكويت، طبعة المعرفة، ص ١٢٣.
باسات، حيدر، إسهام المسلمين في الحضارة، ترجمة ماهر عبد القادر، الاسكندرية، ١٩٨٥، ص ٥١، ٦٧.
مايرز، المصدر السابق، ص ٩٨: ديورانت، المصدر السابق، ج١٧، ص ١٨.

(٢) فيرنيه، جوان، الرياضيات والفلك والبصريات" بحث ضمن كتاب تراث الإسلام، عدد ١٢، ص ١٦٨-١٦٩.

(٣) فروّخ، المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٤) جورافسكي، الكسي، الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد جرادة، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٦٥، ص ٦٧: الباز العريني، المصدر لاسابق، ص ١٥٣.

شروح الإسكندر الافروديسي[١] ورسالته (في الفصل بين النفس والروح)[٢] قد انتقلت هي الأخرى إلى الغرب بعد ترجمتها إلى اللاتينية. كما نقل كتابه الآخر (المدخل إلى علم الهندسة)[٣] وكان على هيأة أسئلة وأجوبة. ويصفه ابن صاعد الأندلسي بأنه "لا نظير له"[٤] وكتابه الآخر (المرايا المحرقة)[٥] وكتابه (العلّة في أسوداد الحبش)[٦] عن تأثير الحرارة والأمطار والبيئة على عادات الناس. ويعدّ مؤلفه (المدخل إلى المنطق)[٧] و (شرح مذاهب اليونانيين)[٨] من المؤلفات الفلسفية المهمة التي نقلت إلى الغرب. وانتقلت مؤلفات ثابت بن قرة الحراني في (رسالة في الرسوم والفروض والسفن)[٩] كتبها بالسريانية إلى اوربا. وقد شهرت ترجمة الحجّاج بن يوسف بن مطر الكوفي لـ (كتاب المرآة لأرسطو) وكتاب (أنولوجيا أرسطو)[١٠] في الغرب. وترجمته كتاب لإقليدس، وكتاب لبطليموس (المجسطي) وكان مؤلفاً من ثلاث عشرة مقالة، وهو اول من عني بتفسير هذا الكتاب وإخراجه إلى العربية وانتقل في ما بعد إلى الغرب[١١]. وكان دور العلماء المسلمين في الزراعة معروفاً، فقد أثروا على أوربا لأنهم أخضعوا علم النبات للتجارب بهدف تحسين أنواع النباتات، وقد برع عدد من المهندسين الزراعيين في أسبانيا فقد وضعت تحت تصرفهم الحدائق لإجراء التجارب على النباتات المحليّة والأجنبية وكانت أول حديقة لهذا الغرض قد تأسست في

---

(١) أبن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، مطبعة السعادة، ص ٤١.

(٢) أبن النديم، المصدر السابق، ص ٣٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، الفهرست، ص ٣٥٣: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٤، ص ٩٨-١٠٣.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) البيهقي، ظهير الدين، تاريخ حكماء الإسلام، دمشق، ١٩٤٦، ص ١٧٣-١٧٤.

(٩) أبن أبي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، بيروت، ص ١٩٩، ٢١٠.

(١٠) أبن النديم، المصدر السابق، ص ٣٢٥، ٣٢٧.

(١١) المصدر نفسه.

طليطلة في القرن الحادي عشر للميلاد[1] وتبعها تأسيس حدائق أخرى في أشبيلية[2] كان هذا معروفاً عند العلماء المسلمين في الوقت الذي لم نسمع عن أي حديقة لإجراء التجارب في أوربا حتى عام ١٥٤٥م[3]. وقد ترجم عدد من مؤلفات الزراعة وفن التشجير وإدارة الأراضي الزراعية إلى اللغة الأسبانية ومن بين أهمها كتاب الفلاحة لأبي زكريا يحيى بن محمد المعروف بابن العوام[4].

واستقطبت بلاد الأندلس أنظار الأوربيين فيذكر عن البعثات العلمية قد نشطت من أرجاء القارة الأوربية لدراسة العلوم والفنون والصناعات، أهمها ثلاث بعثات هي البعثة الفرنسية برئاسة الأميرة اليزابيث ابنة خال لويس السادس عشر ملك فرنسا، والبعثة الإنجليزية، والبعثة الإسبانية[5].

وأخيراً فإن عدداً من علماء الغرب قد أكد فضل الإسلام على أوربا مشيدين بالصرح الحضاري للإسلام، وأن النهضة الأوربية في الغرب لم تكن لترتقي لولا إسهام الإسلام. فالمؤرخ والشاعر الفرنسي روبير بريفو يذكر في كتابه (الشعراء التروبادور) أن أوربا كانت خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر متجّهة إلى الإسلام تبحث عن الجديد في الصناعات والعلوم والفنون الخاصة بالملاحة. ويضيف قائلا: كان الغرب متوجّهاً صوب العالم الإسلامي للبحث عن آثار أرسطو وابن سينا وابن رشد في علوم الفلسفة والمنطق والفلك، والأهم أن الكنيسة نفسها قد أولت اهتماما إلى هذا العالم لإقامة صرح الفكر المدرسي[6]. ويذكر برونوفسكي في مؤلفه (إرتقاء الإنسان) أن العمليات الحسابية كانت متعة لا نهاية لها بالنسبة إلى العلماء العرب المسلمين، حتى إن ولعهم في الرياضيات قد دفعهم إلى تحويل هذه الطرق إلى

---

(١) يونغ، المصدر السابق، ص ٦٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) التكريتي، المصدر نفسه، ص ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣.

(٦) أثر العرب في الإسلام في النهضة الأوربية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٧٠، فصل في الطب والاقرابينين ص ٢٩٠-٢٩٢: بدوي، عبد الرحمن، دور العرب في التكوين الاوربي، ص ٦-٧.

أجهزة ونماذج ميكانيكية فظهر الحاسب الفلكي وهو أداة أكثر ارتقاء من الإسطرلاب القديم وقد صنع هذا الحاسب في بغداد[1]. ويذكر المستشرق خوان فيرنيه ما نصه:- نحن مدينون للخوارزمي بمحاولة وضع تنظيم منهجي باللغة العربية لكل المعارف العلمية الذي يعني الترقيم، كما ندين له باللفظ الأسباني (غوارزمو Guarismo) الذي يقصد به الترقيم. ويضيف هذا المستشرق قوله:- بأن أوربا أخذت عن الخوارزمي كتابه الأعداد على أساس المنازل (الخانات)، وبحلول نهاية القرن التاسع الميلادي عرف الغرب هذه الطريقة كما يتبين في مخطوطات مختلفة وجدت في أوفيدو Oviedo وهي محفوظة الآن في مكتبة الاسكوريال[2].

وختاما فلعل هذا العرض التاريخي والحضاري السريع يسلّط الضوء على واقع العلاقات بين الإسلام والغرب وعلى تواصل حوارهما الحضاري على الرغم من تصارعهما العسكري. إنه حوار من جانب الإسلام المتفوّق حضارياً من غير استعلاء وغطرسة وتكبّر بعالميته التي ـ وحسب قول المستشرقين ـ لولاها لما تحركت عجلة النهضة الأوربية الحديثة. وحينها استفاق الغرب ليفرض هيمنة حضارية، فحضارته ـ كما يرى المنظّرون الغربيون ـ أرقى الحضارات، وجنسه (الذي عرف بالوحش الأشقر) هو أرقى الأجناس، ومع ذلك فإن العالمين الإسلامي والعربي حتى هذه الساعة لا يعرض إلا أسلوب التحاور والتجاوب البناء مقابل أسلوب القوة والبطش والعولمة من الجانب الآخر.

---

(١) فيرنيه، المصدر السابق، ص ١٦٨-١٦٩.

(٢) برونوفسكي، المصدر السابق، ص ١٢٣ : هونكه، المصدر السابق، ص١٥٧، ٢٥٩.

الفصل العاشر

نقاش مع مستشرقين في هل الإسلام يتعارض مع الديمقراطية والحداثة؟

منذ أحداث أيلول ٢٠٠١ حتى يومنا هذا كثر الحديث عن الإسلام سواء عن الإسلام العقيدة أو الإسلام الممارسة عبر التاريخ العربي الإسلامي، أو بما له علاقة بالإسلام السياسي والعسكري. وقد تنوّعت صيغ هذا الخطاب فكان على شكل تصريحات وبيانات وآراء من السياسيين ولاسيما في أوربا وأمريكا، أو على هيأة بحوث ودراسات وكتب تعبر واقعياً عن تلك التصريحات وربما هي أصداء للبيانات والخطابات السياسية للقوى السابقة، وعلى رأسها الولايات المتحدة، أو على صيغة ندوات أو مؤتمرات أو حلقات دراسية أو حوارات هيأت لها وحققتها مراكز الدراسات والبحوث الستراتيجية والدولية والشرق أوسطية تتناغم وتتماهى نتائجها وتوصياتها مع التصريحات والبيانات السياسية المشار إليها في أعلاه.

إزاء هذا الكم الكثير والمتنوع في الأهمية من الأقوال والتصريحات والأبحاث وقف الجانب الخاضع للنقد واللوم والإقصاء والذم، الجانب الآخر، وهو الإسلام المصطلح والمسلمون (فكراً وممارسة) مستمعاً لا بل متعرضاً للضربات الاستباقية أو غير الاستباقية. وفي جميع الأصعدة دونما حركة وظل مستسلماً، وفي أضعف الإيمان ظل مدافعاً عن المصطلح الغازي (الإرهاب) من الناحية اللغوية والسياسية.

كما استعانت السياسة بدراسات المستشرق اليهودي البريطاني ثم الأمريكي برنارد لويس الذي نشر عدّة أبحاث وأحدها قد أعيد إلى الإذهان مرّة أخرى وهو (جذور غضب المسلم)[١] (The roots of Muslim rage)؛ الذي نشر في إحدى المجلات الأمريكية الشهرية في أيلول ١٩٩٠، وقد طوّره الأستاذ لويس إلى كتاب يحمل العنوان نفسه وقد ونشر عام ٢٠٠٢. أما الدراسة الأخرى فقد صدرت في نيويورك عام ٢٠٠٢ بعنوان (ما الذي حدث خطأ! التأثير الغربي والإستجابة الشرق أوسطية)[٢].

---

(1) Samuel P. Huntington: "The Clash of Civilization" in Foreign Affairs 12 No, 3 (sept, 1993).

وقد ترجم إلى اللغة العربية ترجمه الأستاذ طلعت الشايب.

(2) Bernard Lewis: "The roots of Muslim Rags" in the Atlantic (sept. 1990).

فتكاثفت الجهود السياسية والثقافية في هذه المرحلة من الصراع إلى تصويب المعادلة الغربية والأمريكية في الموقف والمفهوم بأن الإسلام (ديناً واتجاهاً) يعادل الإرهاب والقتل والتدمير. ثم توسعت دائرة هذه المفهومية منطلقة من أمريكا أيضا لتشمل أوربا الغربية ثم تنتقل إلى روسيا واليابان وغيرها من الدول الدائرة في إطار المحور الأمريكي. بعد ذلك انتقلت هذه المفهومية إلى الدول التي تعرف حسب الإصطلاح الجغرافي ـ الديني بالدول الإسلامية. وحقيقة فقد أحرجت هذه الدول أو بالأحرى أجبرت على اتّخإذ موقف متردد وفي أحيان كثيرة مؤيد لهذه المعادلة (أي الإسلام يعادل الإرهاب)، وهي تهدف بذلك التقارب مع المفهوم الغربي غير آبهة بمواقف شعوبها المعادية في الغالب للمعادلة السياسية الغربية ـ الأمريكية. فهمّ الدول (الإسلامية؟) ظلّ يتمحور حول كسب ودّ ورضا أمريكا فحسب. وكان دور المثقفين العرب والمسلمين يعارض هو الآخر مواقف دولهم مع أنه قد اقتصر على المحاججة الدفاعية والتسويغية والتفسيرية. فالآيات الكريمة الواردة في القرآن الكريم والمتعلقة بحالات القتال والحرب هي آيات يراد بها الجهاد والمقاومة لا الإرهاب هكذا كانت ردود فعلهم. وهناك فئة من مثقفي الحداثة راحوا يصرّحون عكس ذلك بمعنى ينبغي على العرب والمسلمين أن ينبذوا الأعمال الإرهابية وأن يعيدوا النظر في علاقاتهم مع الغرب ومع إسرائيل.

واستمرت فاعلية هذه المرحلة إلى ما بعد الغزو الأمريكي لأفغانستان ـ الذي كان يمثّل قطب الإرهاب الأول بحسب التفسير الأمريكي ـ وبما صار سائداً ومعروفاً بالحرب ضدّ الإرهاب. وخلال هذه المرحلة ظهرت بوادر مرحلة سياسية ـ فكرية؛ والذي يثير الدهشة أنها قد أنطلقت في بداية أمرها من مرحلة التصريحات والخطابات ثم رافقتها خطوة الدراسات والأبحاث التي فعّلتّها الحرب العراقية الأمريكية أو ما كان يعرف بغزو العراق. ركزت جميع هذه المحاور وما زالت تركزعلى جدلية أخرى لحمتها وسداها الإسلام ولكن الإسلام مقابل الحداثة أو الإسلام مقابل الديمقراطية أو العنوان الذي تحلّقت حوله حلقة دراسية أعدّها مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية CSIS في واشنطن في نيسان عام ٢٠٠٤ بعنوان (العالم الإسلامي والديمقراطية والحداثة)[1].

---

(1) Bernard Lewis: " What went Worng? Western impact and Middle Eastern Rosponse (Oxford univ press 2002).

ويحتمل جداً أن الأحداث الدموية السريعة التي شهدها العراق منذ ٩/ ٤/ ٢٠٠٣ حتى يومنا هذا هي التي فعّلت والزمت صيغة ترديد أو تبني هذه المعادلة غير المتكافئة مصطلحاً وتاريخا، أي الإسلام والحداثة والديمقراطية. في البداية وقع الإتفاق على إثارة سؤال مفاده هل الإسلام متعارض أو متنافر Incommpatable مع الحداثة والديمقراطية أم غير ذلك؟ وكان الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش نفسه قد افتتح هذه المرحلة وأثار هذا التساؤل الكبير والخطير وذلك في خطابه بمناسبة الذكرى العشرين لمؤسسة National Endowment for democary وذلك في ٦ نوفمبر (تشرين الثاني) ٢٠٠٣[1]، أي بعد عدّة شهور من احتلال العراق. إذ صرح في خطابه:- الإسلام غير متعارض أو غير متنافر مع الديمقراطية. وكان تصريحه في معرض حديثه الأساس الذي كان بشأن (الحرية في العراق والشرق الأوسط). وهو دون شك تناول قد تأثر كثيراً بما ساد العراق من حالات عنف أو مقاومة أو توتّر إجتماعي وسياسي كبيرين. ويبدو أن هذه الرؤية الجديدة المتأثرة بالمشاكل والمصاعب الخطيرة التي واجهتها القوات العسكرية الأمريكية قد شجعت المثقفين في أمريكا والغرب وجرّتهم إلى البحث والدراسة والتنظير في هذا الميدان. تماما كالحال التي أثارتها تصريحات بوش بشأن الحرب الصليبية الخامسة بعد أحداث أيلول، في توجيه أقلام الباحثين والمنظّرين والمثقفين في أمريكا وأوروبا. فقد كثر الحديث منذئذ عن مسالة مهمة وهي المدى الذي بإمكان العالم الإسلامي (العربي في الشرق الأوسط والإسلامي) تقبّل العناصر الأساس للديمقراطية والحداثة، بمعنى مبادىء الحرية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني والإنتخابات وقبول الآخر والتحاور الحضاري واحترام الأديان وحرية إبداء الرأي وتطبيع العلاقات السياسية مع إسرائيل والقبول بالعولمة في جميع صيغها الإقتصادية والثقافية والسياسية والإجتماعية وغير ذلك من مفاهيم غربية (أمريكية) عن الحداثة والديمقراطية.

ما الصورة الغربية للإسلام والديمقراطية والحداثة؟

مما لا شك فيه إن إثارة علامة استفهام عن الإسلام وعلاقته بالديمقراطية أو هل في الإسلام عناصر حداثوية ؟ له أهمية خاصة وترابطية مع مجمل التطورات الساخنة التي

(1) Modernization and Democratization in the Moslim World (Obstacles and Remedies). Prepared by Shireen T.Hunter (April 2004) CSIS, Wastington, D.C.

تشهدها المنطقة من أفغانستان مروراً بإيران والعراق وبلدان الشرق الأوسط والشمال الأفريقي عدا ـ بطبيعة الحال ـ إسرائيل. ولنقل بصراحة فالموضوع أساساً لا يخرج عن دائرة الإشغال الفكري والثقافي، وهو العنصر النابض والمحرّك للعولمة. فضلاً عن ذلك أنه نتيجة حتمية من نتائج أحداث أيلول تلك الشماعة التي علّق الغرب عليها جميع تصرفاته وتحالفاته المصلحية المحلية والأوربية والعالمية. ولعلنا لا نغالي القول عن تلك الأحداث التي لم نرَ منها إلا الظاهر قد افرزت إفرازات كثيرة من بينها ـ ولعلها الأهم ـ الموقف من الإسلام ولاسيما من الدين الإسلامي الذي أضحى وحسب أحدث كتابين صدرا عن مركز الدراسات الستراتيجية والدولية نفسه CSIS الأول منهما في جزأين يحمل عنوان (الإسلام:- الدين الثاني في أوربا: المشهد الإجتماعي والثقافي والسياسي الجديد)[1]. وهوكتاب امتدحه عدد من الساسة والمثقفين الغربيين بوصفه إسهاما فاعلا وهو يهيء الفرص والغايات نحو اندماج المسلمين في المجتمع الغربي مع وجود تعقيدات حسّاسة ومثيرة بخصوص التآلف المشترك بين المجتمعات بإطار مستقبل القوتين العالميتين. عالم الديمقراطية الإجتماعية الأوربية وعالم الإسلام*. فالكتاب كما هو مبيّن محاولة غربية للكشف عن كيفية التعايش بين مجتمعات الديمقراطية والحداثة وبين المسلمين. أما الكتاب الآخر فهو معالجة تاريخية وواقعية للإسلام في روسيا.

فالملاحظ أنه في أعقاب أحداث أيلول شرع مخطّطوا سياسة العولمة يكرّرون على اسماع الناس مفهومية تعسفية وهي أن الدين الإسلامي يحفّز دوما بل ينشّط الإرهاب وقتل الأبرياء وتهديم معالم الحضارة الغربية. لذلك تزايدت بشكل لافت للنظر الدراسات بشأن الإسلام والمجتمعات الإسلامية من جهة والدراسات عن الإرهاب والقتل والتدمير من جهة ثانية. وصور لنا ابن لادن والقاعدة بوصفهما البديل عن القوة المنافسة السابقة، الإتحاد السوفيتي القطب المناقض والمناهض في الحرب الساخنة والباردة للرأسمالية.

كلّ هذا يدفعنا (نحن العرب والمسلمين) إلى بذل الجهود من قبل المتخصصينالى أن يضيفوا شيئاً من الخبرات الإبستمولوجية الجديدة لعرض ما في الإسلام من حيوية وفاعلية في السياسة والإجتماع والإقتصاد. هنا ينبغي التوجّه إلى دراسة الأكاديميين

---

(1) Persident Bush discusses freedom in Iraq and M.E. November 6.2003, in G CSIS, P.8 footnote 17.

والدبلوماسيين والرحالة والمستشرقين الذين عاشوا مع المسلمين وعملوا في المجتمعات الإسلامية.

ومن هذه الدراسات والنشاطات البحثية عن الإسلام نشاط متميّز يمثّل المرحلة الجديدة، مرحلة بعيدة نوعما عن أحداث أيلول، صيغ على شكل الإسلام أو العالم الإسلامي والديمقراطية والحداثة. وقد اضطّلع بهذا النشاط مركز الدراسات الستراتيجية والدولية في واشنطن وهيأت لعقده الأستاذه شيرين هنتر Sh.Hunter بعنوان :

Modernization and Democratization in Muslim World:Obstacles and Remedies.

وهيأت الأستاذة نخبة معرفية متميزة باختصاصاتها المتنوعة في التاريخ والعلوم السياسية والعلوم الإسلامية والعلاقات الدولية والإقتصاد والعلوم الإجتماعية بحوالي اثنين وثلاثين عالماً للإشتراك في دراسة الأطروحة الأساس عن الإسلام، وكان عقد الندوة تلك في شهر نيسان عام ٢٠٠٤.

إشتملت ندوة الدراسة هذه من الناحية المنهجية عدّة محاور ناقشت فيها الحداثة في العالم الإسلامي ثم الديمقراطية والثقافة وأخيراً دراسة المشاكل والمعالجات والمقترحات.

وسلط المشروع ـ معتمداً جداول إحصائية عن مستويات التنمية لأغلب البلدان الإسلامية ومستويات المعيشة والدخل الفردي ومستويات التصنيع ـ على العامل الضاغط في علاقة الدين الإسلامي بالحداثة والديمقراطية بما يراه المثقفون Culturalists، إذ يرى هؤلاء :- أن الغالبية العظمى من البلدان الإسلامية وخلال الخمسين سنة الأخيرة تعيش تحت صيّغ مختلفة من السلطات الفاشستية ـ الدكتاتورية ـ أو سلطات شبه إستبدادية. وينطبق هذا الوصف على تركيا مع أنها تختلف عن بقية العالم الإسلامي بتجربة طويلة من العمل الديمقراطي، غير أن العلمية الديمقراطية لم تتواصل في الغالب بسبب الإنقلابات العسكرية. ويخصّ المشروع ماليزيا بوصفها تمثل ثباتاً أكثر في العملية الديمقراطية على الرغم من مدد توتر واضطراب. وهناك أيضاً حالات مشجعة في السنغال ومالي وبنغلاديش وإلى حدّ ما اندونيسيا. مع كل ذلك فإن أغلب البلدان الإسلامية تحكم تحت حكم إستبدادي. وفي عدد من البلدان

أمثال سوريا وإذربيجان ومصر فإن الأسر الرئاسية أخذت تظهر بوضوح. في الوقت نفسه هناك دول إسلامية في آسيا الوسطى صار نظام (الرئاسة مدى الحياة)[١] هو النظام السائد فيها.

يعزو هذا المشروع الثقافي تأخر العالم الإسلامي سياسياً واقتصادياً وثقافياً إلى قصور أو فقدان الحداثة والديمقراطية. وتأثير هذا النقص يمتدّ إلى طبيعة ونوعية الحياة اليومية عند الشعوب الإسلامية وكذلك إلى الخطاب العام الذي يتصف بالراديكالية الإجتماعية والسياسية. والأبعد من ذلك قد أدّى القصور في الحداثة والديمقراطية إلى بروز مختلف أنواع العنف والتطرّف أو ما يعرف بالإسلام الإرهابي[٢]. وعلى تشجيع ظهور شبكات إرهابية. ويبدو أن هدف هذه الأفكار من المشروع (العالم الإسلامي والحداثة والديمقراطية) هو الاستنتاج الآتي:-

إن هذه المفاهيم المتطرّفة والأعمال الإرهابية إنّما تفعلت نتيجة التفسيرات المتطرّفة للإسلام والمقصود طبعاً الدين الإسلامي. فأحداث أيلول تعدّ عوامل ضاغطة على صانعي السياسة الأمريكية بخاصة والغربية عامّة في البحث عن الكيفية في معالجة هذه الأوضاع.

لقد اعتمد صانعو السياسة الأمريكية في معالجة شغلهم الشاغل الإسلام، على إدخال الباحثين والمثقفين والمؤرخين في المؤسسات البحثية في دائرة البحث والإستقصاء. وكانت أكثر هذ النظريات التي عبّر عنها المثقفون تفسّر تلك الظاهرة، أي فشل الديمقراطية والحداثة في العالم الإسلامي، تفسيراً تاريخياً. أنها استندت الى خصائص الثقافة الدينية في العالم الإسلامي أو تحديداً خصائص الإسلام ديناً ونظاما اجتماعياً وسياسياً. كان الاعتماد في هذا التفسير على عالمين معروفين سبق لهما أن عرضا أطروحتهما في دراسات سبقت أحداث أيلوّل وهما صموئيل هنتغتون Huntington وبرنارد لويس B.Lewis. ومهما يكن الأمر فإن تفسيرات هذين الأستاذين

---

(1) Islam, Europes Scond Religion: The New Social, Culture and Political Landscape (June 2002).

(٢) عدّد المشروع بلدان العالم الإسلامي بستة وأربعين بلداً، سبعة عشر بلداً من العالم الإسلامي هي من الدول الأقل تطوراً Least developed واثنين وعشرين بلداً هي من الدول المتطوّرة Developing Countries. ينظر المشروع ص ١ وحول محاوره ص ١-٣٧.

قد واجهت انتقادات ومواقف غير مؤيدة كثيرة سواء أكان ذلك في الغرب ام في العالم العربي والإسلامي منذ ظهورها سنة ١٩٩٣.

موقف هنتنغتن :

الواضح إن نظرية صراع الحضارات هدفها سياسي أكثر منه تفسير من تفسيرات فلسفة التاريخ، آخذين بنظر الإعتبار مدة رواجها وأنها قد جاءت في أعقاب انهيار الإتحاد السوفيتي ونهاية الحرب الباردة بين القطبين. فالأستاذ هنتنغتن روّج في هذه النظرية أطروحة جديدة لعدو مستقبلي لأمريكا، أو حسب تفسيره، للحضارة الغربية. فالحرب في نهاية القرن العشرين ستكون حرب ثقافات أو حضارات وبصورة محدّدة بين حضارتين الإسلامية وملحقها الحضارة الكونفوشوستية والحضارة الغربية وملحقها اليهودية. وهو يعلل أسباب ذلك إلى اختلاف القيم الثقافية بينهما فضلا عن اختلاف التوزان السكّاني واختلاف التنمية الإقتصادية والإجتماعية وإلى الثقافة الدينية أو الإلتزام الديني. وقد دعا الحكومة الأمريكية والغرب إلى ملاحظة عدة عوامل مهمة تشجع على بروز ذلك الصراع ومنها:- انهيار الإتحاد السوفيتي، والصحوة الإسلامية، وتزايد أعداد المسلمين في الغرب حتى أن الإسلام صار الدين الثاين في أوربا، والى الموقف السلبي من العولمة الثقافية والسياسية.

ولعل أهم مسألة عرضها هنتنغتن تلك التي تشير إلى انتصار الحضارة الغربية في نهاية المطاف. والسبب في ذلك يرجع إلى غياب الدولة وغياب الديمقراطية والحداثة في العالم الإسلامي ومن ثم إلى تعدّد الجبهات في صراع العالم الإسلامي مع الغرب وهذا حسب تقديره سيضعف الموقف الإسلامي بسبب ذلك وبسبب التنازع والتنافس بين الدول المركزية، بما يعرف بدولة القائد أو الزعيم. وأهمية هذه الرؤية لا شك في أنها تتكّشف في جوهر التحرّك الأمريكي والغربي نحو تفتيت مفهوم الدولة في العالم الإسلامي بالتشديد على عناصر الديمقراطية والحداثة والتنمية والعولمة[١].

ويثير صموئيل هنتغتن عدداً من المسوّغات لنظريته بخصوص الدين الإسلامي، فهو يتجه إلى القول بأن الغربيين (بضمنهم الأمريكيون) يرون بأن الإسلام هو المرشح الأكثر رجحاناً للصراع الحضاري مع الغرب. كذلك فإن الإسلام بوصفه ديناً كوميونياً

---

(١) مشروع الدراسة ص ٧.

يتميّز بحياة أجتماعية بسيطة فهو يعرض مجموعة من القيم والقواعد المتماسكة والشاملة سواء كان ذلك أخلاقياً أم شرعياً. وأن الإسلام دين هداية يؤمن بانتصاره في نهاية المطاف وسيادته على العالم دون الإكتراث بطول البلاء وشدّة الإمتحان لهذه المرحلة في الهداية. وهو لأكثر من ألف سنة كان العدوّ الرئيس للغرب، فليس غريباً أن يكون هذا التراث المؤسّس تاريخياً في الذاكرة يغذّي الإحساس بأن أي تحدٍّ من العالم الإسلامي سيستحضر الصور المنسية والمختفية للأعداء المتربصين به. لذلك فإنه المرشح المثالي للعدو الجديد الذي سيملأ الفراغ الذي وجد بعد انهيار الشيوعية. وفي الإسلام إندماج بيّن بين الجانبين الروحي والمادي، الأمر الذي هيأه لأن يكون النقيض لفلسفة الغرب العلمانية. فضلاً عن أن المسلمين يخشون من السيطرة الغربية وسيطرة الحضارة الغربية[1].

موقف برنارد لويس

هناك نقطة أساس عند الموازنة بين آراء وتفسيرات برنارد لويس وصموئيل هنتنغتن، فبرنارد لويس مستشرق بريطاني مشهور كان يشغل منصب رئيس قسم الدراسات التاريخية في جامعة لندن (مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية)، وهو متخصّص في التاريخ الإسلامي وله دراسات كثيرة جداً من كتب بحوث ودراسات عن مفاصل كثيرة من تاريخنا العربي الإسلامي. في الطرف الثاني يقف هنتنغتن المتخصّص في العلوم السياسية، الذي نال شهرة واسعة في العالم عبر كتابه (صراع الحضارات) دون أن يكون متخصّصاً في الإسلام أو في التاريخ الإسلامي. ولعل هذا الأمر هو الذي فرض عليه أن يتقبل الأفكار الإستشراقية الجاهزة بخصوص الدين الإسلامي.

لقد نشط برنارد لويس بعد انتقاله إلى الولايات المتحدة في نشره العديد من البحوث عن الإسلام والدراسات المصدرية الإسلامية. وتزايد نشاطه بوضوح بعد انهيار الإتحاد السوفيتي وظهور التوتّرات السياسية والإجتماعية في الشرق الأوسط من جهة، وتزايد الهيمنة العالمية والعولمة باجاهاتها المتعددة من جهة أخرى. فنشر في مجلة Atlantic Monthly الأمريكية بحوثاً قيّمة عن الإسلام، أولها بحث (جذور غضب المسلم) وصدر في أيلول ١٩٩٠، ثم طوّره ليكون كتاباً صدر قبل الغزو الأمريكي

(١) المشروع، ص ٧.

للعراق. ونشر في شباط ١٩٩٣. وأصدر دراسة بعنوان (ما الذي حدث خطأ: التأثير الغربي والإستجابات الشرق أوسطية) وصدر في نيويورك عام ٢٠٠٢[١].

واعتماداً على ما مرّ ذكره فالأستاذ لويس يعتمد التاريخ الإسلامي وخصائص الدين الإسلامي ومبادئه على المصادر الإسلامية الأساس. ويسلّط الضوء على العلاقات بين اليهودية والمسيحية والإسلام. وهو من المؤيدين أيضا إلى ان صراعاً متوقعاً بين الغرب الإسلام وبين الديمقراطيات الغربية، ويتوقع بأن توتّرات وحركات تتجاوز حدود السياسات والحكومات هي قادمةوستحدث، إنه ردّ فعل تاريخي وغير عقلاني لذلك التنافس القديم ضدّ (تراثنا اليهودي - المسيحي) وضد (حاضرنا العلماني) والتوسع العالمي لليهودية والمسيحية[٢]. ومع أن هذه الأفكار قد طرحت قبيل انهيار الإتحاد السوفيتي وظهور حال الفراغ، لكن ينبغي أن لا يغيب عن الأذهان بأنه قبل أكثر من عشر سنوات دعا الخميني المسلمين أن يثوروا ضدّ العولمة Global Arrogance. يقول البروفسور لويس إن هذا الشعار يشابه شعار (الملا) وهو يحمل القرآن بإحدى يديه والسيف باليد الأخرى[٣]. ويرى لويس إن المسلمين مهتمون كثيراً بضعف أو باختفاء حضارتهم بتأثير من (الإغراء الجذّاب The seductive allure) المتوافّر في الحضارة الغربية. وعلى هذا الأساس يتحدّث منظّرو ومفكرو الحركات الإسلامية الحديثة عن الصراع الحضاري بين الإسلام والغرب[٤]. ويحلّل برنارد لويس في دراسة له بعنوان (السياسة والحرب) موضوعاً حيوياً في الإسلام وهو سلطة الله تعالى والإندماج الروحي والدنيوي:

---

(١) م.ن. ص ٧ و ٨.

صموئيل هنتنغتن: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي.

(٢) مالك عبيد أبو شهيق و د. محمود خلف محمد (ط/١ ليبيا ١٩٩٩) ص ١٤، كذلك ينظر د. نجيب الغضبان: "صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي" في مجلة المستقبل العربي عدد ٢٢٦ لسنة ١٩٩٧، ص ١٤١.

(٣) د. نجيب الغضبان، "صدام الحضارات..." ص ١٤١-١٤٢، وينظر هنتنغتن: صدام الحضارات ص ٣٢.

(4) B.Lewis, Op.Cit. Also Shireen T.Hunter: The Future of Islam and the West: Clash of Civilization or Peaceful Coexistence? (London 1998) p. 2.

The Sovereignty of God and the fusion of the Spiritual and Temporal.

قائلاً :- هناك نظرة سائدة في المجتمع الإسلامي مفادها أن السلطة أو السيادة في الإسلام لا ترجع إلى المجتمع أو الشعب أو الفرد مهما يكن فرداً اعتيادياً أو ملكاً أو أميراً أو إمبراطوراً، إنها ملك لله وأن الملك هو خليفة الله. فضلاً عن ذلك فليس في الإسلام حدود مميّزة بين ما هو ديني عائد إلى الله وبين ما هو دنيوي عائد إلى الإنسان فكلاهما الديني والدنيوي يرجعان إلى الله. فليس للمسلمين الحقّ في أن يختاروا بين الله وقيصر، وفي الإسلام (ليس هناك قيصر بل هناك الله فقط)[١].

رؤية برنارد لويس إلى العلاقة بين الإسلام والغرب تتركّز حول واقعية وجديّة هذا الصراع لأن الإسلاميين Islamists المعادين للإستغراب والغرب نظرا الى الشعور أو الإعتقاد بالإذلال feeling of humiliation في الإدراك المتنامي بينهم وبوصفهم ورثة حضارة كانت قد سادت العالم وكانوا يفتخرون بها ولكنهم فوجئوا بل قهروا وسحقوا من قبل أولئك الذين يعدّون أدنى منهم .Inferior وفي النتيجة يعتقد بأن الإسلاميين يخشون من الثقافة الغربية بسبب إغراءاتها أو كما أصطلح عليه بإغرائها الجذّاب seductive allure، معتمداً على قول أحد الملالي في إيران بأن هدف الثورة الإسلامية هو استئصال أو اقتلاع root out الثقافة الأمريكية من البلدان الإسلامية[٢].

فالمشروع الذي أنجزه مركز الدراسات الستراتيجية والدولية CSIS قد تبنّى في رؤيته للإسلام التاريخي والسياسي منطلقاً من تفسير عالمين مثقفين اثنين غربيين شدّدا على البنية العقيدية والفكرية في الإسلام والمجتمع الإسلامي، وهما هنتنغتن وبرنارد لويس. ولكن هذين المفكرين قد تناولا موضوع صراع الحضارات المقبل والمتوقع دون ان يحاولا تفسير عوامل فشل الدول الإسلامية في تحقيق الديمقراطية والحداثة.

مرجعية أخرى في موضوع الإسلام والحداثة:

كما مرّ ذكره فإن المشتركين في حلقة العالم الإسلامي والحداثة والديمقراطية شخّصوا الأسباب الرئيسة في فشل تحقيق الديمقراطية والحداثة في العالم الإسلامي.

---

(1) B, Lewis: "The roots" p. 60.

(2) Ibid, Hunter: The future of Islam, p. 2.

والسبب الرئيس يرجع إلى أن هناك خصائص مركزية في الإسلام أهمها سيادة العقيدة والروحانية على العقل والعقلانية، وأن هناك اندماجاً أوإنصهاراً للفردية والدنيوية في المسألة الدينية.

وقد تمّ الاعتماد على مرجعين أساسين في الكشف عن طبيعة العلاقة بين الإسلام والحداثة والديمقراطية، أولهما البروفسور آرنست غيلنر Etnet Gellner في دراسته المنشورة في المجلة الدولية للعلوم الإجتماعية بعنوان (المجتمع المدني في محيطه التاريخي)[1]. إذ يرى المجتمعات الإسلامية في العالم المعاصر تقدّم صورة هي نفسها صورة بارزة للماركسية. فالمسلمون مغمورون أو منشغلون بالعقيدة، وهم بالأحرى يعانون من الإفراط بها. ويتّهم الإسلام بأنه مشجع على الروح المذعنة والمستسلمة، وذلك لأنها مذعنة وخاضعة لإرادة الله أولا وآخرا. وإن التوجّهات الجماعية في المجتمعات الإسلامية تقف حائلاً دون المبادرات الفردية والإبداعات والإبتكارات والإختراعات الفردية. والإسلام دين إنطوائي يرى العالم بمنظور التميز بين المسلمين وغيرهم، فهو دين غير متفتح ولا يقبل بالأفكار الجديدة أوبأفكار الآخر.

أما العالم الآخر الذي تبنّى المساهمون في الحلقة الدراسية أفكاره فهو العالم الإجتماعي الأوربي ثم الأمريكي ماكس ويبر Max Weber الذي نشر عدّة دراسات مهمة جداً بوصفه عالم الإجتماع الحضري. ومن أهم هذه الدراسات تلك المتعلقة بموقفه من الإسلام ديناً ومجتمعاً وهي دراسته الموسومة بـ (الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية) التي صدرت[2] عام ١٩٥٨، ودراسته الأخرى القيّمة (علم الإجتماع الديني) التي طبعت خمس مرّات آخرها ١٩٦٩[3]. وفي هاتين الدراستين قدّم ماكس ويبر عدّة أمور منها :-

١- الأديان :- المسيحية، والإسلام، والبوذية، واليهودية وفكرة رأسمال.

٢- الكاثوليكية والبروتستانية والرأسمالية.

---

(1) .Lewis, " Islam and the Liberal Democarcy" in Atlantic Monthly 275 (Feb, 1993) idem " The roots" p. 62.

(2) B.Lewis. "Politics and War" in the legacy of Islam (Oxford 1979) p. 156.

(3) B.Lewis. "The roots" P. 62, Hunter: The future Islam p. 111.

٣- الإسلام واليهودية والحداثة والديمقراطية.

٤- خصائص العقيدة إزاء الثروات والرأسمال والعمل.

الملاحظة الأساس التي ستدور حولها مناقشة آراء ويبر (أو فيبر) في مشروع الـ CSIS هي مدى تقبّل الإسلام للأفكار الجديدة. وهو موضوع قد فرضته عوامل ترتبط بالتطوّر الأوربي في القرنين العشرين والواحد والعشرين ومدى تأثير ذلك على الأطروحة التي ناقشها المثقفون الأوربيون. وحسب آراء هنتنغتن ولويس السابقة، فإن هؤلاء ونظرائهم ممّن اعتقد بل تبنّى في دراساته حتيمة صراع الحضارات ونهاية التاريخ والتحدي الغربي إزاء ردود فعل الشرق الأوسط يظهر بإن الغرب هو المعيار الأساس في الصراع إزاء توازن الثقافات الأخرى. وهؤلاء في اعتقادي (الباحث) يتغاضون عن الحداثة والديمقراطية في أوربا بوصفها متغيرا لم يقع أو يتطور خلال القرنين العشرين والواحد والعشرين. والأحرى أنهما نتيجة مخاض ومسار طويل من التجارب والمؤثرات التي شهدتها أوربا عامّة والبلدان الأخرى وبضمنها الشرق الأوسط خاصة. وأنصار أطروحة المثقفين ـ دون شك ـ على وعي وفهم واضحين بأن النهضة الأوربية التي شهدت إرهاصات الحداثة الأوربية بعد أن نبذت سيطرة الكنيسة ورجال الدين كانت هي الأخرى متأثرة بشكل أو بآخر بالإنجازات العلمية والعقلانية التي حقّقتها الفلسفات المشرقية والمغربية، العرفانية والبرهانية.

فالديمقراطية والحداثة ليستا بالضرورة اكتشافاً أوربياً أو أمريكياً بحتاً ولميستند الى العقلانية وبعيداً عن العقيدة، إنما هو عملية فكرية وفلسفة خضعت لمتغيرات متنوعة ومتشعبة أهمها الظروف الداخلية والخارجية للمجتمع، أي مجتمع، والأزمات والتوتّرات الثقافية والإجتماعية والإقتصادية التي خضع لها المجتمع الإسلامي خضوعاً إستسلامياً وأقصد بذلك تلك المتغيرات التي تحرّكت منذ القرن الرابع عشر للميلاد حتى وقتنا هذا. إنها عوامل لا تؤخذ بالحسبان وهي مغيّبة من جانب المثقفين الأوربيين، لكنها فعّالة ومؤثّرة في واقع المجتمع الإسلامي. ممثلة بفرض سيطرات أجنبية عسكرية بدءاً من الغزو المغولي مروراً بالغزو الإليخاني ثم التركماني ثم البريطاني وما أعقب ذلك من سنين الإستبداد والشمولية والاستعباد والتضييق على جميع ما له علاقة بالحريات ثم ما أعقب كلّ ذلك من النتائج الكارثية التي رافقت الغزو الأمريكي في ٢٠٠٣م، وهذا بالفعل كان بيّناً في العراق. أما في بقية العالم

العربي والإسلامي فأحسب أن الجداول الإحصائية التي عرضها مشروع مركز الـ CSIS[1] هي خير دليل على التخلف الإقتصادي والصناعي والثقافي والإجتماعي. لا أحد ينكر الآثار السلبية السلطوية الوراثية منها والدكتاتورية على حصار العقل وتكبيله بسلاسل غلاظ أشد وأنكى من محاكم التفتيش الكنسية. إن هذه الإجراءات التعسفية تغلّف في الغالب بعباءة الدين وبغطاء الإسلام تماما كما كانت السلطات الجائرة الأموية والعباسية تقوم به.

هناك سمة بارزة بالنسبة لمشروع (العالم الإسلامي والحداثة والديمقراطية) وبما يتعلق الأمر بمواقفه من الإسلام، فالمشاركون لم يلجأوا عند مناقشتهم هذه المسألة الحسّاسة والمهمة إلى مصادر ودراسات ثورية وإصلاحية بلغات عربية أو غيرها من الدراسات المشرقية التي تعارض وتنتقد الممارسات اللاديمقراطية والمتحجّرة[2]. فهناك إلى جانب الموقف من العلاقة بين الإسلام والرأسمالية محاولة على نقيض آراء (ويبر) بين الإسلام والإشتراكية لمكسيم رودنسون مثلاً. فالقسم الخاص بجوهر الإسلام اعتمد فرضيات عالم الإجتماع المبدع ماكس ويبر بالنسبة إلى ثورة جون كالفن ومارتن لوثر الإصلاحية في المسيحية. فالبروستتانية في رأي ويبر هي التي حفّزت الهمم في أوربا نحو الحداثة[3].

عرض ويبر في دراسته المذهب البروتستاني رأياً واضحاً في هذا الميدان وهو العلاقة الوطيدة بين الخصائص الثقافية والحداثوية مشدّداً على مسألة الرأسمالية. فالتطور صوب الرأسمالية إنّما يعزى بالدرجة الأولى إلى أخلاقية المذهب البروتستاني. وهو يرى أنه استنادا الى أدبيات الكاثوليك وما طرح في المؤتمر الذي عقدوه في ألمانيا فإن أصحاب الأعمال والرأسماليين والعمال الماهرين جداً والأشخاص المدربين في التقنيات وفي عالم التجارة كانوا من البروتستانت. وفي رأي ويبر واعتماداً على أطروحة كالفن والبروتستانت وعلاقتهما بالحداثة، فإن

---

(1) Ernest Gellner, "Civil Society in Historical Context" in International social science Journal 43/No 3, 1991 p. 133.

(2) Ibid.

(3) Max Weber: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Tran. By. Tal Colt Parsons) New York 1958.

البروتستانت يعدّون العمل والنجاح في هذا العالم واجباً دينياً[1]. في الوقت الذي يقف فيه الإسلام موقفاً معارضاً ومتنافراً من الحداثة، فيقول ما نصّه : ((الدور الذي أدّته الثروات في الإسلام التي وجدت عن طريق غنائم الحرب أو عن طريق تعظيم أو تبجيل السياسة لا يشابه بشكل جذري الدور الذي أدّته الثروات في المذهب البيورتان)) وقد أشار في كتابه القيّم (علم الإجتماع الديني) إلى خصائص الدين الإسلامي في مجال موازنته بين الإسلام والمسيحية البزوتستانية[2].

وتعقيباً على ملاحظة واستنتاج الأستاذ ويبر نقول على الرغم من أنها وردت على لسان عالم متخصّص في علم الإجتماع الديني والحضري فهي لا يمكن عدها معياراً عاما أو سمة وحيدة وفريدة في الإسلام أو بالأحرى في الممارسات والتطبيقات تلك التي سادت في كثير من الحالات في المجتمع الإسلامي. فالدين الإسلامي لا يغيّب عنصر احترام العمل والتجارة والكسب والرزق كما سنعقد له لاحقاً حقلاً خاصاً لمناقشة هذه الأفكار معتمدين المصادر العربية الإسلامية بدءاً بالقرآن الكريم والحديث الشريف والأدبيات الأخرى.

فالفكرة الأساس التي ركّزت عليها دراسات ماكس ويبر هي أن هناك خصائصا عدّة في الإسلام (الدين الإسلامي) تمثّل الإسلام وكأنه دين عاجز أو متعارض مع الحداثة في جميع الإتجاهات والميادين وبضمنها الميدان الإقتصادي. ويستطرد ويبر قائلا : إن ((الإسلام بخلاف اليهودية يفتقر إلى المطلب الأساس في معرفة واسعة وشاملة للقانون، فضلاً عن أنه يفتقر إلى الدربة العقلانية الإبداعية في تقرير مسائل الخير والشر في السلوك الإنساني وفي الأخلاق Casuistry وهو العملية الرئيسة في رعاية وتغذية العقلانية كما هو الحال في اليهودية))[3]. ويضيف ويبر ميزة أخرى في الإسلام وهو أفتقاره إلى وجود حال الزهد والتنسك (Asceticism). ولما كانت الحقائق التاريخية في وجود التصوف والزهد في الإسلام منذ المراحل المبكرة للتاريخ الإسلامي، ولئلا تتعارض آراؤه ذاتياً فإن ويبر تردّد قليلاً معقّبا على قوله السابق بما نصّه : ((وعلى الرغم من أن هناك بعض الفرق المتنسكة والمتصوفة بين المسلمين. غير

---

(1) Max Weber: The Sociology of Religion (5th edition Boston 1969).

(٢) مشروع الـ CSIS الإحصائيات على صفحات ٦-٣.

(3) M.Weber: "The sociology, p. 269, 270.

أن هذا التقشف والزهد لا يعدو أكثر من مظهر مادي... والمؤكد أنه لم يكن نظاما لزهد الطبقة الوسطى يهدف الى تنظيم وتدبير الحياة))[1]. ألا يرى المتتّبع إنه تعقيب غامض لا يؤدي إلى إزالة التعارض بين التنسك في حياة الصوفي ـ الذي ينتمي أحياناً إلى الطبقة المتوسطة ـ والتنسك في الطبقة الوسطى. ولكن ويبر يحاول أن يفسّر الموضوع تفسيراً هادفاً فيقول: ((إن الزهد في الإسلام غالباً ما ينقل degenerate الفرد من حال الزهد إلى الجبرية fatalism، وبالنتيجة يكون الإسلام قد نحرف أو تحوّل diverted تماما من أي توجيه أو ضبط حقيقي منظم للحياة بحلول عبادة القديسيين (الأولياء) Cult of saints وأخيراً العبادة بالسحر))[2].

ويبدأ الأستاذ ويبر بعد عرضه تلك الآراء محاولة القفز على الإستثناءات التاريخية التي لا توافق نظريته في مسألة العلاقة بين العمل أو رأسمال والدين الإسلامي، فيقول عن الدين الإسلامي والأديان الآسيوية الأخرى: إنه في الوقت الذي يظهر عند المسلمين والهندوس واليابانيين ميل فطري قوي نحو الكسب والعمل وأن هناك رأسماليين بينهم لكنهم لا يملكون روح الرأسمالية The Spirit of Capitalism[3].

أودّ في هذه المحاجّجة أن أعرض نقطة مداخلة بالنسبة إلى موقف الأستاذ ويبر وهي أنه بالفعل قد لجأ إلى الاعتماد على الآراء الجاهزة والأخذ بها شأنه في هذا المنهج شأن الآراء التي أخذها علماء الإجتماع الأمريكيون الآخرون الذين درسوا علم الإجتماع الحضري الإسلامي والمدن الإسلامية. فهم لا يحاولون بذل الجهود الفكرية في البحث والتحري عن المعلومات الأصلية التي توفّرها المؤلفات التراثية الإسلامية بل ويتسارعون ويتسرعون ـ كما شخصت ذلك بشكل دقيق في بحث عن المدن الإسلامية في الدراسات الغربية والأمريكية المنشور في مجلة المورد ـ في نقل التفسيرات الجاهزة التي ردّدها المستشرقون الأوربيون مثل أكسفير بلانهول، وسوفاجيه، وأرنست رينان، وغوستاف غرونباوم وإلا كيف يوفّق الأستاذ ويبر بين خلطه لهذه الأفكار وبين الإسلام (ديناً) والممارسات التي مارستها الأنظمة السلطوية

---

(1) Ibid, p. 263.

(2) Ibid, p. 265.

(3) Ibid, pp.265-66.

الأموية والعباسية. فهناك أدب ثرّ عن التجارة والتجّار والعمل والكسب والإكتساب وتنامي الثروات سنقف على الأهم منه في التعقيب على هذه الأطروحة الفكرية. والأهم من ذلك هناك نقطة ملزمة لابدّ من ذكرها وهي أن الأستاذ ويبر قد تبنّى فكرة أن الجبرية Fatalism وكأنها القدر العام الشامل الذي يخضع له المسلم كلّ مسلم، وهذا يتعارض كلياً مع الحقيقة الواردة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وموقف علماء الكلام والمعتزلة والفلاسفة المسلمين من حرية الإرادة والاختيار. وهناك فرق كبير بين الإسلام (إسلام القرآن والحديث النبوي الشريف) وبين إسلام المرجئة والجبرية والمجسّمة والمقاتلية. ولاشك في أن مواقف الإمامية والمعتزلة من مبدأ الحرية وحرية الإرادة والعمل ومن الإيمان والمؤمن والكفر والكافر لا تؤيد مطلقاً التعميم الذي أبداه الأستاذ ويبر بشأن حال المتصوفة السلبية.

والخلاصة فالبناء الذي تأسّست عليه أطروحة المشروع في عرض المشاكل إذ جعلت الإسلام (وهو استعمال خاطىء والمفروض الحكام السلطويين لا الدين الإسلامي) غير مؤهل وغير موفق بل هو يتعارض ويتنافر مع الحداثة والديمقراطية للأسباب الواردة في دراسة مركز (CSIS)؛ وبحاجة إلى إعادة دراسة؛ وذلك لأنها تتصف بعموميات ولا تستند الى مصادر أساس. وهذا الإنتقاد إنّما يتعلق بمباني المنظور الذي اعتمد بشأن الإسلام وعلاقته بالحداثة والديمقراطية فقط ولا يتعلق بالموضوعات الأخرى الإقتصادية والسياسية.

هناك حقيقة لابدّ من عرضها وهي بالتأكيد نشهدها ونعاصرها وقد وقف عليها الأستاذ أحمد ولد عبد الله[1] ممثل الأمم المتحدة لغرب أفريقيا في هذا المشروع. فقد بدأ تعقيبه بسؤال مهم هو كيف لنا ـ وهنا يقصد أوربا وأمريكا ـ أن نتعايش مع أكثر من بليون ونصف بليون مسلم ينتشرون في أنحاء العالم؟. وهو سؤال وجيه وأن المشروع الذي هيّأه مركز الدراسات الدولية والستراتيجية لا يكترث به ولا يأخذه بنظر الإعتبار حقا، وهو رأي يتوافق تماما مع ما صدر عن المركز نفسه من عدّة دراسات قيّمة منها (الإسلام الدين الثاني في أوربا) و (الإسلام في روسيا) (والإسلام في أوربا وأمريكا) و (الإسلام والغرب).

(1) Weber, The protestant, p. 8,9.

موقفنا من الآراء السابقة:

في مناقشة الأفكار المعروضة في مشروع مركز الدراسات الستراتيجية والدولية القيّم سنركز على الأسس التي بنيت عليها أطروحة المشروع الأساس وحسب التساؤلات الآتية:-

١- هل الإسلام (بمعنى الدين) يقف معارضاً أو بالضد من الديمقراطية والحداثة؟

٢- هل العالم الإسلامي مؤهل للديمقراطية والحداثة ؟.

٣- ما أسباب فشل العالم الإسلامي في الأخذ بهذين المفهومين؟ وكيفية معالجة أسباب الفشل هذه إن وجدت؟

٤- هل القصور في ذلك يرجع إلى عدم تشجيع الإسلام (ديناً) لفرص العمل والكسب وتحشيد الرأسمال والديمقراطية في المجتمع الإسلامي؟ أم أن القصور راجع إلى موقف الإسلام (ديناً) المعارض للثروات وتناميها والمناهض للرأسمالية؟

٥- وضمن هذا الإطار ينبغي علينا الإشارة إلى أن مكسيم رودنسون[1] قد أثار مسألة جدلية أخرى هي توافر عناصر إشتراكية في الإسلام.

بادىء ذي بدء علينا أن نشير إلى حال مهمة وعامّة وهي أن المشاركين في الموضوع لم يكونوا واضحين بالنسبة إلى اختيار العنوان أوالدخول في مناقشة محاوره. فالأمر يتطلب رسم خط فاصل ومتشدّد بين جهتي الدراسة، فالجهة الأولى هي الدين الإسلامي بمصادره المشروعة وأقصد القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وإلى قدر محدود التفاسير والمؤلفات الفقهية. وحقيقة لابدّ من ذكرها إن المستشرقين بصورة عامة لا ينكرون حقيقة وجود القرآن الكريم حتى بالنسبة إلى أولئك الذين يرون في كتاب الله أنه ليس كذلك وإنّما هو كتاب كتبه الرسول، .بينما هناك عدد غير قليل من المستشرقين ممن يطعن بحقيقة ومصداقية الحديث الشريف، وبأقل تقدير الكثير من الأحاديث - حسب رأيهم - غير موثوقة سنداً ومحتوى. فالإسلام (ديناً) تعيّنه وتشير إلى مقوماته وعباداته وقيمه وشعائره ومواقفه مجموعة من السور والآيات، فضلا عن الأحاديث المتواتّرة والصحيحة التي يصعب الشكّفيها سواء في سلسلة أسانيدها أم في

(1) Ibid.

محتواها بما يتطابق ويتماثل مع النصّ القرآني. لذلك يصعب علينا أن نخلص الى نتيجة حديّة عن الإسلام والزهد؛ وأن الزهد في الإسلام هو انقطاع عن الدنيا تماما دون إيجاد الدليل القرآني أو حديث في الحديث الشريف. أما الجهة الثانية فهي الممارسات والتطبيقات العملية والمعالجات التي مورست في المجتمع الإسلامي عند ظهور الإسلام وانتشاره زمن الرسول الكريم وبعده زمن الخلفاء. هي ممارسات وتطبيقات قد اعتمدت النصّ القرآني، وفي زمن الخلفاء أضيف إليه أقوال الرسول وأفعاله. اما تلك الممارسات والأعمال التي لا تتماشى مع نصوص الآيات الكريمة ومحتواها فهي تعدّ خرقاً وليست بالضرورة إختزالاً بمصطلح (الدين الإسلامي أو الإسلام عموما) وهي تحدد وتفهم ضمن فهمنا وموقفنا من الحقب التاريخية الإسلامية فنقول مثلاً أن بيت مال المسلمين تحوّل أيام الأمويين إلى بيت مال دمشق، وأن السواد (العراق) فهم واقعيا من قبل السطة الأموية بما عرف بستان قريش أو بالأحرى بستان لبني أمية، وأن الملكيات الزراعية صارت أيام الأمويين واسعة جداً وأن معاوية وغيره من الأمويين قد امتلكوا الأراضي الكثيرة واحتفروا الأنهار لريّها واستثمارها لصالحهم، وأن الأمويين قد عاملوا أهالي المدينة ـ الأنصار ـ معاملة سيئة بما فيهم حرمانهم من العطاء وذلك بسبب من معارضتهم السياسية وغير ذلك كثير من هذه الممارسات التي لا يمكن قبولها وأنها تمثّل الإسلام (دينا) أو أنها صحيحة ومتماشية مع الآيات القرآنية. فهنا نحن أمام الإسلام (إن صح التقدير) السياسي الذي مارسته السلطة الأموية التعسفية والسلطوية.

إذن هناك حال من الخلط في بناء الأفكار وفي أحيان تناقض واضح. فالعنوان (العالم الإسلامي والحداثة...) لكن المحتوى ينصّب على توجيه التهم للإسلام (ديناً) وبأنه العامل الأساس في فشل العالم الإسلامي (وهو توصيف عام غير واقعي) في تحقيق هذين المفهومين اللذين لم يكونا موجودين ميدانياً خلال التاريخ الإسلامي في العصر الوسيط. ولنضرب أمثلة على هذا الفهم لمجريات الدراسة أي دراسة مشروع الـ CSIS.

١- في قراءة للقرآن الكريم نجد مجموعة من الآيات الكريمة التي لها شأن بالعمل والتجارة والنشاطات الإقتصادية منها آية في سورة الملك ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ وآية في سورة غافر ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمَ لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝ وَلَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ وَلِتَبْلُغُوا۟ عَلَيْهَا حَاجَةً فِى

صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾، وجاء على لسان رسول الله قوله: "إن الله يحب المؤمن المحترف"[1] وقوله "ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة"[2].

وقال تعالى بشأن التجارة في سورة النور: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[3]، وقوله تعالى في سورة الجمعة التي فسّرت بأن الرسول كان يؤم المسلمين أو يعظهم في مسجد المدينة فوصلت الأخبار بقدوم قافلة تجارية من بلاد الشام ففكّر المصلّون بأن غيرهم قد يسبقهم إلى القافلة فيشتري ويبيع ويكسب فغادروا المسجد تاركين الرسول مع عدد قليل من المصلين. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْاْ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمًا﴾[4]. فالملاحظة المهمة في هذه الآية الكريمة أن الإسلام لم يفرض حال من المنع أو الرفض أو الحجب عن النشاط التجاري والكسب. كما أن رسول الله لم يقم بذلك، فإنه كان كاسباً لرزقه يعمل في التجارة وأنه قال: (طلب الكسب فريضة على كل مسلم)[5]. وقوله في التجارة: (إنها أطيب كسب المؤمن)[6]. وكما قلنا آنفاً إن الرسول والخلفاء الراشدين قد امتهنوا التجارة، حتى إن عمر بن الخطاب قال مرّة: "أخفي عليّ من أمر رسول الله الهاني الصفق بالأسواق"[7] وهو يشير إلى أنه كان منشغلا في العمل في التجارة.

هذه الآيات الكريمة القليلة والأحاديث الشريفة لا تظهر موقفاً معارضاً أو معيقاً للتجارة والكسب. بخلاف ذلك فهناك توكيد للعمل التجاري وإنماء الثروات وأهمية التجّار والمتاجرة وجني الأرباح بين المسلمين. قال الله تعالى في سورة فاطر: ﴿إِنَّ

(1) Ibid, p.269.

(٢) ينظر المشروع (Forward) ص ٥.

(٣) سورة النور، آية ٣٧.

(٤) سورة الجمعة، آية ١١.

(٥) ينظر مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية (ترجمة نزيه الحكيم)، ط٢ بيروت ١٩٧٤، ص ١٨٩.

(٦) الإمام مسلم، العشيري، أبو الحسن مسلم: صحيح مسلم (مشرح النووي) المطبعة المصرية، القاهرة، ج١، ص ٢١٥.

(٧) سورة الملك، آية ١٥.

﴿الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ﴾[1]، وإذا ما جعلنا هذه الآية إلى جانب آيات أخر وأحاديث أخر تشير إلى دعم الرسول للنشاط التجاري والتجارة والربح والعمل نكون على قدر من الوضوح في تحديد موقف الإسلام (دينا) بما هو معمول به دنيويا وهو من ثم موقف إيجابي.فقد جاء عن الرسول قوله: (إن التاجر الأمين ـ وقيل الصدوق ـ مع الكرام البرّرة يوم القيامة)[2]. وقوله :(باكروا العدو ـ أي الركض والتسارع ـ في طلب الرزق فإن العدو تركة ونجاح)[3]، إنه كان يحّث المسلم على التسابق في الكسب ولم يدعه إلى الزهد السلبي أوالإتكالية أو الإستسلام فيقول: (عليكم بالتجارة فإن فيها تسعة أعشار الرزق)[4].

ولربّ متشكّك في هذه الإستشهادات يصرّح بإنها استشهادات نظرية مع أن مصدرها الأساس الدين الإسلامي، أو يقول إنها كانت غير مطبّقة عملياً. في هذه الحال ننتقل إلى الشقّ الثاني وهو الممارسة العملية والميدانية بما له علاقة بالعالم الإسلامي فنقول:-

١- مارس الرسول نفسه التجارة وسعى إلى الربح لصالح زوجه السيدة خديجة وأنه نصّ على الأرباح التي تجنى من تجارة قماش البزّ فقال: (لو أتجر أهل الجنّة لأتجروا في البزّ)[5]. وأنه ضارب بمال السيدة خديجة ورزقه الله رزقاً حسناً. قصة سفراته التجارية المتكررة الى بصرى أو الى بلاد الشام، وهي مرويات يرويها المستشرقون دائما ويصدّقونها؛ لأنها تبيّن الدور الذي يشدّدون عليه في إظهار الأثر المسيحي في الإسلام وأقصد قصة بحيرى الراهب.

٢- ثم أن صحابة الرسول قد عملوا في التجارة والمضاربة والدخول في الشركات.

---

(١) سورة فاطر، آية ٢٩.

(٢) م.ن القاهرة (١٩٧١-١٩٧٢) ج٣، ص ١٠١٢، أبن ماجة: السنن، ج٢، ص ٦.

(٣) البخاري: محمد بن إسماعيل: صحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت ١٩٥٨، ج٣، ص ٧٢.

(٤) سورة فاطر آية ٢٩.

(٥) الشيباني، محمد بن الحسين: الإكتساب في الرزق المستطاب (تلخيص محمد أبن سماعة، تحقيق محمود عرنوس) مطبعة الأنوار، القاهرة ١٩٣٨، ص ٣٧.

فكان أبو بكر مشهوراً بتجارة البزّ كذلك كان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان. ووردت رواية لأبي هريرة واصفاً المسلمين في المدينة فكان الأنصار منشغلين بالزراعة، والمهاجرون منشغلين بالصفق بالأسواق يقصد بالتجارة والبيع والشراء. ولم يقتصر هذا الأمر على التجارة المحدودة إنّما نشط الخلفاء والصحابة في استثمار أموالهم في التجارة الخارجية إلى بلاد الشام واليمن والعراق. كذلك ينبغي الإشارة إلى أن هذه الفعاليات التجارية ـ الزراعية ليست على مستوى الأفراد بل توسعت أيام الأمويين والعباسيين لتشمل شرائح أجتماعية أخرى.

٣- وتوسع المسلمون في حقبة الرسول والخلافة الراشدة في استثمار أموالهم في ميادين شتى كالمتاجرة بالأمتعة والبضائع والمعادن والجواهر والأخشاب والعقار، أي في الدور والأسواق والأراضي والحمّامات والماشية والرقيق وفي العمل المصرفي وفي غيرها من الميادين التجارية الواسعة في نشاطاتها وأرباحها.

والأهم من ذلك أنهم إستثمروا رؤوس أموال اليتامى لتنمو لصالحهم (أي لصالح اليتامى) عند بلوغهم سن الرشد فالرسول الكريم عدّ حجب أو إكتناز أموال اليتامى وغيرها من الأموال وعدم استثمارها عملاً وتصرّفاً غير مشروع. فإنه مثلاً قد استثمر ما تبقّى من أموال في تربية الحيوانات وشراء أسلحة للمسلمين في القتال. كما استثمرت زوجه السيدة عائشة مال ابن أخيها في التجارة[١].

وهناك استثمارات على مستوى الأفراد في الإتجار في التجارات والبضائع المتنوعة، كذلك هناك استثمارات على هيأة شركات بين شريكين أو أكثر. وعرف المسلمون عدّة أصناف من هذه الشركات منها:- شركة المقارضة أو المضاربة التي يقصد بها دفع أموال لشخص آخر ليتاجر بها ويكسب الأموال على وفق شروط تبرم بينهما وتكون الخسارة في حال وجودها على رأس المال. وشركة تسمى بشركة العنان التي تفيد بإن كلّ شريك يطلق العنان في المتاجرة والاستثمار لشريكه، وإن كلّ واحد منهما يتحمل الخسارة. وهناك شركة المفاوضة التي يتحمل فيها الإثنان الخسارة ويتساوى فيها رأس مالهما. والشركة الرابعة هي شركة الوجوه ويقصد بها مشاركة أحد الوجوه في المجتمع بإعطاء اسمه للشركة ويقوم شريكه بالعمل معتمدا على اسم ذلك الشريك. ويلاحظ بإمكان الشريكين إبتياع بضائع بالنسيئة لبيعها ثانية نقداً وتوزيع

---

(١) البخاري، صحيح البخاري (بشرح السندي) بيروت ١٩٨٩، ج٢، ص ٦.

الأرباح بينهما بناء على شروط متفق عليها سلفا(*) وهناك تفصيلات كثيرة في الأدب الإسلامي عن هذه الشركات الأربعة أو الأكثر فضلا عن معلومات مفصلة أخرى عن أصناف التجّار. وأقصد هناك التاجر الركّاض والتاجر الخزّان والتاجر المجهّز تبعاً إلى خبراتهم واختصاصتهم في النشاط التجاري في الداخل أو في الصفقات الخارجية. والبروفسور كويتاين قد أجرى مسحا مفصلا عن جميع هذه الشركات في كتبه العديدة معتمدا في معلوماته على وثائق الجنيزا اليهودية وأخصّ بالذكر كتابه القيّم (مجتمع البحر الأبيض المتوسط بثلاثة أجزاء). فضلا عن هذا فيمكننا إحالة القارىء والمتتبّع إلى عدد من هذه المصادر الإسلامية الأساس:-

١- الجاحظ (ت٢٥٥/٨٦٨م) (التبصير بالتجارة) (مطبوع) وهوكتيب صغير الحجم لكنه غنيّ جدا في معلماته عن الصادرات والواردات، وعن أنواع الذهب والفضة والأحجار الكريمة. وفي هذا الكتاب فصل واسع عن توزيع المعادن والجواهر في منطقة الخليج والجزيرة العربية حصرا، ويكشف عن مدى الاهتمام بهذه الثروات الغالية الأثمان .

٢- السرخسي، شمس الدين (المبسوط) مطبوع.

٣- السمرقندي، أبو نصر (ت٥٥٥/ ١١٦٠م) (الشروط والوثائق) مطبوع.

٤- الشيباني، محمد بن الحسن (ت١٨٩/ ٨٠٤م) (المخارج في الحيل). وكتابه الآخر القيّم (الاكتساب في الرزق المستطاب) وكتابه الآخر (شرح كتاب السير الكبير) وهو مهم في مجال حديثنا. وجميع هذه الكتب مطبوعة.

٥- الغزالي، أبو أحمد (ت٥٠٥/ ١١١١م) كتابه المهم في مجال التجارة والعمل (إحياء علوم الدين) وهو مطبوع.

٦- الكاساني، علاء الدين (ت٥٨٧/ ١١٩١م) كتابه المهم في مجال التجارة والعمل (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع) مطبوع.

٧- وهناك معلومات مهمة وردت في الأحاديث الشريفة في صحيح البخاري

(*) ينظر عن هذه الشركات السرخسي، المبسوط، ج١١، ص ١٥١-١٥٣، الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين (مطبعة الاستقامة، القاهرة) ج٢، ص ٧٢.

ومؤلفات الصحاح والمساند، وجميعها مؤلفات مطبوعة.

٨- الدمشقي، أبو الفضل (ت٥٧٠/ ١١٧٤م) كتابه القيّم (الإشارة إلى محاسن التجارة) وهو مطبوع.

الإطّلاع على ما ورد في هذه المصادر وغيرها كثير وسوف يتقاطع بوضوح مع الآراء التي اعتمدها المشروع بخصوص مواقف الدين الإسلامي من العمل، وموقف الإسلام من رأس المال والاستثمارات ومن التجارة ومن الشركات الاستثمارية وغير ذلك من الأعمال الإقتصادية والتجارية والزراعية والتعدينية. والمعلومات التي مرّت آنفا تقف موقف المعارضة أيضاً مع الفكرة التي طرحها الأستاذ (ويبر) بأن غنائم الحرب فقط تعدّ المصدر الإقتصادي الوحيد الذي تعتمد عليه خزينة (بيت المال العام) الدولة في الإسلام، لأن هناك استثمارات رأسمالية على نطاق واسع قد مورست إبان مدة الدولة الأموية بما تعرف باستصلاح الأراضي الواسعة جدا أو أراضي البطائح (الأهوار) على وجه التحديد. والمعروف تاريخيا عن البطائح فكانت تشغل منطقة واسعة في جنوب العراق بين مدينة واسط والكوفة شمالاً إلى مدينة البصرة جنوباً. فقد اهتم ولاة الأمويين ولاسيما الحجّاج الثقفي بالتجفيف عن طريق العمل بالسخرة لجموع من الفلّاحين في هذه المنطقة الواسعة واستصلاح أراضيها لشؤون الزراعة؛ فحفر عدّة أنهار وشقّ الترع وبنى الجسور والمسنيّات لحلّ مشاكل الفيضانات وأنفق أموالاً طائلة قدّرت بعدّة ملايين من الدراهم. والجأ الناس أراضيهم إلى أراضي الحجّاج وتمّ زراعتها فكانت الأرباح التي حصلوا عليها كبيرة جداً[١]. هذا أحد النماذج المعروفة بشأن الاستثمارات الزراعية الكبيرة. لذلك فقد نشأت في المجتمع طبقة واسعة من الأغنياء وأصحاب رؤوس الأموال.فالزبير بن العوّام كان يمتلك رأسمال كبير وكان يمتلك الدور والضياع والأسواق والمصارف في مصر والحجاز والعراق وكان يشتغل عنده ألف عبد، حتى إن حصص نسائه الأربع المالية قد بلغت لكلّ واحدة منهن مليون درهم. واستثمر عبد الرحمن بن عوف أمواله في التجارة وشراء العقار والماشية فكان يمتلك ألف بعير وعشرة آلاف شاة والكثير من الدور[٢].

---

(١) الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين (مطبعة الاستقامة، القاهرة) ج٢، ص ٧٢.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص ٧٦.أيضاً ابن هشام، محمد بن عبد الملك: السيرة النبوية (تحقيق مصطفى السقا وزميلاه) ط٢، القاهرة ١٩٥٥، ج٢، ص ١٨٧.

وأسهم بيت المال (الخزينة) في إقراض التجّار، وهو دليل واضح على أن الدولة أدّت دوراً محفّزاً في التشجيع على العمل والكسب وجني الأرباح دون حدود. فقد اقترض ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب ـ وكان شريكاً لعثمان بن عفان قبل الإسلام ـ فأقرضه عثمان عندما كان خليفة للمسلمين مائة ألف درهم صلة. كما أقرض بيت المال سعد بن أبي وقاص وهند بنت ربيعة للعمل في التجارة وربحا أموالاً طائلة. وقد اقترض عثمان بن عثمان نفسه من بيت المال مبلغاً قدره مائة ألف درهم[1].

أدّت هذه الفعاليات إلى ظهور تجّار جملة كانوا معتادين على مرافقة الجيوش الإسلامية فكانوا يزوّدون الجيش بكل ما يحتاجه وكانوا يشترون من المقاتلين الغنائم ليبيعوها لصالحهم. واعتاد التجّار المسلمون الكبار على إدخال العبيد في العملية الإقتصادية فكانوا يتولوّن عملية الشراء والبيع من المقاتلين في ميادين القتال، فيروى أن العباس بن عبد المطلب قد شغّل عشرة عبيد وأعطى كلّ واحد منهم رأسمال يقدّر بعشرة آلاف درهم. وتنامت مع هذه العلمية التجارية الواسعة أساليب متنوعة لتسهيل الأعمال التجارية كظهور المصارف الخاصة نظير مصرف الزبير في المدينة وكان له مصرف آخر في ميناء مدينة البصرة. وتوسع العمل المصرفي بشكلٍ واضح إبان الدولة الأموية حتى صارت الأسواق في المدن الإسلامية تضمّ أسواقا خاصة للصرافين الذين كانوا خبراء في وزن النقود ومعرفة رديئها من جيدها. ولا شك في أن شيوع مهنة الصرافين هذه قد أثر على الوضع النقدي وعلى كمية النقود المطروحة للتداول بهدف التحكّم في أسعار الصرف.كما استعملت الصكوك والسفاتج في التجارة المحلية والخارجية منذ زمن الخليفة عمر؛ فيذكر أنه أمر زيد بن ثابت بكتابة الصكوك للناس بغية توزيع الأطعمة على الناس. وكان سعيد بن العاص مديناً لأكثر من تاجر بمبالغ كانت على ذمته بصكوك قدّرت بتسعين ألف دينار. وقد تزايد استعمال الصكوك على مستوى أوسع في تاريخ الدولة العباسية.

وهناك مسألة للمناقشة مع رأي الأستاذ ويبر بشأن افتقار الإسلام للزهد والتنسك. لابد من القول إن الإسلام ـ وما قاله الرسول الكريم وما فعله ـ قد دعا إلى النسك

---

(١) ينظر السرخسي، شمس الدين، المبسوط (مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٤هـ) ج٢٢، ص ١٨؛ أبن قدامة، موقف الدين: المغني في فقه الإمام أحمد ابن حنبل (دار الفكر/ بيروت ١٩٨٥) ج٥، ص ١٧٥.

والزهد بوصف الدنيا فانية. وهذا ما تدعو إليه الآية الكريمة (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور)[1]، وفي القرآن الكريم آيات أخرى تنطق بهذا الإتجاه. فضلاً عن أن هناك العديد من الأمثلة عن أفعال الرسول وأقواله تدعم اتجاه الزهد، غير أن ما ينبغي التشديد عليه هو أن الدعوة إلى الزهد لا يقصد بها الرهبانية أو الإنعزال عن المجتمع أوالانقطاع عن الدنيا والإتكالية وكره العمل إنما هو مظهر من مظاهر معارضة تكديس الأموال أواكتنازها أوالإنغماس والإنشغال في تجميع الثروات وتكديسها الأمر الذي يؤول في نهاية المطاف إلى إشغال الفرد المسلم عن ذكر الله تعالى. فالإسلام ـ كما هو معروف ـ يقرُّ بمبدأ الملكية الفردية وفي المبدأ الذي يفرض على الفرد إظهار نعمة الله عليه في الملبس والمأكل والملكية. فالزهد في الإسلام زهد نفسي ومعنوي وأخلاقي لدعم الفقراء والمحتاجين، لذلك نرى أن الرسول كان يتعاطى مع أهل العفّة والفقراء ضدّاً بالمترفين والأغنياء من قريش. مع أن الرسول وغيره من الخلفاء والصحابة لم يقفوا بالضدّ من العمل والكسب وجني الأرباح. فبرز إلى جانب تيّار الزهد الذي ضمّ الكثير من الصحابة البارزين كالأمام علي وعمر بن الخطاب وخديجة وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وعمّار بن ياسر، تيّار مخالف وهو التيار الدنيوي (الرأسمالي أن صحّ التعبير). وكان هناك صراع فكري واجتماعي بين التيارين قاد في بعض الأحيان إلى ثورة ثم إلى إتجاه سياسي معارض للسلطات الحاكمة. وعلى الرغم من مكانة الصحابة الزهّاد الإجتماعية والدينية فإنهم أعربوا عن مواقف مضادّة ومعارضة لاكتناز الثروات وتزايدها. إن التطورات الإجتماعية والإقتصادية في العصور الإسلامية التي تلت العصور الإجتماعية والإقتصادية في العصور الإسلامية التي تلت العصر الراشدي فقد أبرزت تحوّلاً مميزاً في ضعف التيّار الزهدي إزاء القوة المتنامية لحبّ الدنيا ولجمع الأموال والمغامرة التجارية والمضاربة بالأموال في كل الإتجاهات التي نعرفها اليوم.

لذلك نخلص الى القول بأن رأي الأستاذ ويبر، هورأي غير قوي وثابت إزاء هذه المتغيرات الإقتصادية التي من الممكن موازنتها إيجابياً مع تنامي الرأسمالية في أوربا بعد عصر النهضة الصناعية.

---

(١) ينظر الطبري، أبو جعفر: تاريخ الرسل والملوك (دار المعارف، مصر ١٩٧٧) ج٣، ص ٣٥٢، ٢٢١؛ أبن الأثير، عز الدين: الكامل في التاريخ (دار صادر، بيروت ١٩٦٥) ج٣، ص ٥٨.

لننقل الآن اهتمامنا إلى مناقشة العناصر الأساس في الموضوع ومحاولة الإجابة عن السؤال الذي سبق ذكره مرّات عديدة، وهو هل الإسلام يتعارض مع الديمقراطية والحداثة؟ وقد أشرت آنفاً إلى عدم تكافؤ هذه المعادلة بين الإسلام (ديناً) وبين المفهومين المعاصرين لا في الزمان ولا في التاريخ. إذ ليس في التاريخ الإسلامي ذكر للمصطلحين فهما مصطلحان معاصران؛ ولذلك فنحن مضطّرون إلى تقريب الفهم الغربي للديمقراطية من جانب، والفهم الإسلامي لعناصر الرأي الآخر أو الأديان الأخرى أو حرية التعبير والرأي في المجتمع الإسلامي من جانب آخر. أو بالنسبة إلى المسألة السياسية الأم ألا وهي طبيعة الدولة الإسلامية وطبيعة الحكم في الإسلام، هل أنه بناء ديمقراطي منتخب أم أنه خضع لمبدأ التعيين أم أنه استبدادي أم وراثي؛ وهل في الدولة الإسلامية مؤسسات لمشاركة الفرد العادي في المجتمع الإسلامي وذلك عن طريق حرية الإدلاء برأيه؟ وهل اتجه المجتمع نحو تحقيق أنماط إنتايجية غير زراعية؟ وهل شهد المجتمع عملية في نمو المدن؟ وما المستويات المعاشية لأفراد المجتمع وأسره؟ وهل هناك تقبّل وتطوّر فكريّ وحضاري، والأحرى هل هناك اتجاه عقلاني يحترم العقل وإنجازاته وابداعاته؟

حقيقة فإن موقفنا من ذلك الإستقصاء المتعلق بطبيعة أو آلية الحكم في الإسلام ولاسيما بعد وفاة الرسول متذبذب وغامض بعض الشيء في مسألتي البيعة الخاصّة والبيعة العامّة المعتمدة على مبدأ الترشيح. كان هذا التذبذب يسير بشكل ترابطي مع المبدأ الإسلامي المعروف بالشورى أو بنظرية الإمام العادل وكذلك مع المبدأ القبلي المستند الى العمر والخبرة والارتباط العشائري، ولكن أكثر دقّة الارتباط العشائري المحدّد بعشيرة واحدة هي قريش أو ببيت واحد كآل أمية أو آل العباس تلك التي أصبحت هي المحتكّر الوحيد لآلية الحكم. أقول كانت هناك محاولة قد طبقت في اختيار هيأة إستشارية لاختيار الأنسب على وفق شروط محدّدة أو في الاعتماد على أصوات أو تأييد الأغلبية. ولعل من المناسب قوله إن هذه المحاولات لو استثمرت إستثماراً ناجحاً ولو أنها وظفت لأنتجت متغيراً سياسياً مَلحوظاً في إدارة الحكم. وما أن انتهت حقبة الخلافة الراشدة حتى آلت الأمور إلى حكم الأسرة الواحدة وإلى الإستبداد العائلي بالحكم وإلى قمع المعارضة بجميع الأساليب. وعلى هذا الأساس ظلّت هذه الآلية في سلسلة السلطات السلطوية الوراثية حتى وقتنا الراهن الذي تخوض فيه الجماهير من الشعوب العربية ثورات وانتفضات للتحرر من سيطرة

الدكتاتوريات العربية العائلية والعشائرية. إنها مسألة كبرى ينبغي أن لا نقلل من آثارها التراكمية الخطيرة.

أما بشأن العناصر المكوّنة للديمقراطية الأخرى فإننا سنقدم أجوبة عنها على شكل نقاط:-

١- في القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد احترام الآخر واحترام الأديان الأخرى إنطلاقاً من مبدأ الآية الكريمة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[١]. فعلى الصعيد العملي نجد الرسول قد دخل بالفعل في حوارات مع اليهود والنصارى وكان أساس هذه الحوارات هو الإقناع من غير عنف أو استخدام الفرض والضغط والإجبار والإكراه. وأنه كان يبعث في أحيان أخرى نفراً من الصحابة إلى يهود المدينة مثلما حدث بالنسبة إلى الصحابي المعروف معاذ بن جبل للتحاور مع اليهود في شؤون عقيدية. كما أن الدستور الذي وضعه الرسول في المدينة قد تضمن بنوداً عبّرت عن معنى تكوين مجتمع الأمة ليجمع بين أطراف متنوعة عشائرياً ودينياً ومبنية على أسّس تضامنية وتعاونية. وقد جاءت أيضاً متوافقة مع آية كريمة في سورة يونس ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾[٢]. وفي هذا المجال لابدّ من التذكّر أنه بعث برسائل متعددة من أجل التبادل الفكري مع دول الجوار التي تحكمها ديانات زرادشتية ثنوية ومسيحية بكنائسها المتنوعة. إنها رسائل كان هدفها الحوار.

٢- كان الرسول حضارياً في تعامله مع دائنيه. وكان سوق المسلمين في المدينة يعجّ بالنشاط التجاري والبيع والشراء بين المسلمين واليهود والمنافقين. وهناك حالات أخرى كثيرة حول هذا المحوّر الذي يظهر مفهومية الإنفتاح للرأي والرأي الآخر.

٣- خلال جميع مراحل التاريخ الإسلامي لم يستخدم العنف والإجبار أو الإكراه في التحوّل من دين إلى دين آخر، مع وجود إستثناءات قليلة. وبخلاف ذلك فقد اعتاد الخلفاء الاعتماد على اليهود والمسيحيين في الإدارات العليا وفي إدارة المجتمع المدني وقد دخل هؤلاء للعمل في الدواوين المهمة وفي الوزارات وقيادة الجيوش.

٤- كذلك لم يضيّق الرسول على المرأة وكان خير راعي للأسرة والأطفال. وفي

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥٦.

(٢) سورة يونس آية ٩٩.

المؤلفات الخاصة بتراجم الصحابة إعتاد المؤلفون على تخصيص جزء كامل أو أقل أو أكثر لترجمة أعلام النساء الصحابيات وغيرهن ممن نشطنّ في ميادين فكرية ودينية وإنسانية. وبقيت هذه الحال كذلك في حقب تلت. فظهر بينهن العالمات بالحديث والتفسير والفقه أوشاعرات أومقاتلات من اللواتي عبّرنّ عن آرائهن السياسية والإجتماعية.

٥- وكشف القرآن الكريم في عدد من الآيات مسائل لها علاقة بالعدل والعدالة كقوله عزّ من قائل: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾[١] وقوله في سورة المائدة: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[٢]، وقد مارس الرسول مبدأ العدالة في تعامله مع أسرته والأسر الإسلامية الأخرى ومع اليهود والمسيحيين والمنافقين. وطبّق مبدأ القضاء بين الناس على مختلف دياناتهم بالعدل. وتابع شخصياً تطبيق مبدأ القضاء على الغشّ والتزوير في المبايعات. وأرسى أسّساً صارت فيما بعد معياراً لتسعير السلع والبضائع من أجل التخفيف عن كاهل الفرد دون استثناء. وحرص على تحسين المستويات المعيشية لأفراد المجتمع وعلى تحقيق الأمان والسلام والضرب على أيدي الخارجين على القانون. وشجّع العمل في الزراعة والحرث والبناء، وعمل على حلّ مشاكل الناس الإجتماعية والإقتصادية والنفسية حتى أنه تدخّل في تحقيق العدالة في السقي وتوزيع مياه السقي من الآبار والعيون. وشجّع على غرس الأشجار والنخيل[٣]. المهم أن هذه الإجراءات صارت أساساً لتعامل الحكام والأفراد العاديين في الحقب التاريخية اللاحقة.

٦- وشجع الرسول على تعلّم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم وتعليمها للآخرين وشجع تعلّم لغات الأمم المجاورة كالسريانية وربما العبرية. وحرص على الإعتناء بالصحة ومداواة الأمراض. وحثّ الناس على ظلب العلم. وقد حقّقت هذه الخطوات فيما بعد منهج التعامل العقلاني المستنير مع العلم. فكان المجتمع يزخر بعلمائه وأطبائه ورياضييه وفلكييه وفلاسفته من المسلمين وغيرهم في شتى العلوم المحض. لهذا ليس صحيحاً القول بأن هناك كبحاً للآراء والأفكار أو حجراً على

---

(١) سورة النساء آية ٥٨.

(٢) سورة المائدة آية ٨.

(٣) سورة الحديد، آية ١٤.

طلب العلم وممارسته أوعلى تأليف المؤلفات والكتب. حقيقة أن هناك رأياً عند بعض العلماء المسلمين معارضاً ومغيّباً للفلسفة وعلوم الكلام وللمعتزلة ولأدب التشيع الإمامي وغير الإمامي لكن هذا الموقف لم يمنع العلماء عن التأليف والبحث في مسائل فلسفة وعقلية. فهذا الإمام الغزالي يؤلف كتاباً ناقداً للفلاسفة وهو تهافت الفلاسفة لكنه لم يعرض رسمياً لاعتقال العقل المسلم. وخير دليل على ذلك هو تصنيف كتاب مضادّ للتهافت ويحمل عنوان (تهافت التهافت). ثم أن الفلسفة الإسلامية المشرقية العرفانية بقيت تحثّ الخطى إلى جانب أختها الفلسفة البرهانية العقلانية. وظل أتباع المذهب الإمامي والمعتزلة وعلماء الكلام يفكرون ويناقشون بعقلانية عن الفلسفة بأحترام آراء ومؤلفات أرسطو وأفلاطون واحترام العقل ودفعه على الإنعتاق حتى إبان العصور المتأخرة التي كسدت فيها سوق العلم، كما يقول ابن خلدون[1] ـ فقد بقي العقل يعطي ويبدع.

كان عصر النهضة الإسلامية منذ القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلادي عصراً مزدهراً وحداثوياً بكل معنى الكلمة وذلك للإنجازات العلمية الهائلة في شتّى ميادين المعرفة الإنسانية وفي ترجمة العلوم من اليونان والرومان والهنود والفرس والنبط وغيرهم. يقول سارتون مؤلف تاريخ العلوم ما نصّه: ((إن أعظم النتائج العلمية لمدة أربعة قرون كانت صادرة عن العبقرية الإسلامية. وإن معظم الأبحاث الممتازة خلال القرون الأربعة قد كتبت بلغة العالم الكبرى))[2].

تلك الإستشهادات اليسيرة يمكن تكويرها وتطويرها في كل حقل من الحقول لتكون في نهاية المطاف كتاباً يعزز أطروحة العلاقة بين الإسلام والديمقراطية والحداثة.

---

(١) سورة هود، آية ١١٨.

(٢) ينظر د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٢٥٨.

الباب الخامس

إسهامات المستشرقين في دراسة المدينة العربية الإسلامية

الفصل الحادي عشر:

دراسات المستشرقين عن المدينة العربية الإسلامية.

الفصل الثاني عشر:

معايير ماكس فيبر (أو ويبر) وتطبيقها على المدينة العربية الإسلامية أنموذجاً).

الفصل الثالث عشر:

موقف الإستشراق الأمريكي من دراسة المدينة العربية الإسلامية.

الفصل الحادي عشر

دراسات المستشرقين عن المدينة العربية الإسلامية

تعدّ دراسة تواريخ المدن العربية الإسلامية من الدراسات الهامة التي أخذت تستهوي اهتمامات الباحثين. فالمدينة العربية هي الوحدة الأساس والأنموذج الأكمل للحضارة العربية الإسلامية الفاعلة، وأن تحليل تركيب بنيتها الداخلية وإظهار سماتها وخصائصها، وإبراز الدور الذي قدّمته يعد مشاركة في إلقاء الأضواء على فعالية الدور الذي أدّته الحضارة العربية الإسلامية بصورة عامة. والمدن كما هو معروف وليدة الحضارة أو كما عبّر عنه بودلنك Boudling المدينة هي الحضارة[١].

وتكمّن أهمية دراسة تواريخ المدن بالإضافة إلى ذلك، في فهم وضع المدينة الحاضرة وتحسّس وظيفتها فيقول لويس ممفورد Mumford في كتابه (المدينة في التاريخ) فخلال مرحلة التطور التمدني المعاصر ومن أجل تفهم دور المدينة الحاضر لابد من فهم ودراسة التكوين التاريخي للتمدن ووظائف المدينة الأصلية. بدون ذلك فلا نملك المحفّز في أتّخاذ خطوات مستقبلية جريئة)[٢].

فدراسات التمدن العربي الإسلامي Urbanization وأعني بها الدراسات المقارنة هي دراسات حديثة؛ صحيح أن هناك بعض المؤلفات عن هذه المدينة العربية الإسلامية أو تلك باللغة العربية وهي دراسات دون شك جيدة غير أنه ليس هناك من كتابات توضح فيما إذا كانت هذه المدينة الفردية أو تلك تمثل أي ظاهرة تاريخية أو أي وحدة مدينية لها فلسفة خاصة في تكوينها تجمعها وفلسفة تأسيس المدن الأوربية أو غيرها القديمة منها والوسيطة؟ وفيما إذا كانت المدينة العربية الإسلامية تحمل أي مضمون متميّز أو صفة واضحة ؟ وفيما إذا كانت هذه المدينة أو تلك مدينة دينية في نشأتها أم أنها وليدة التطورات الحضارية أم أنها مدينة إقتصادية أم أنها كانت مدينة لا تجمعها أية وحدة مدينية على الأطلاق ؟

---

(1) Kenneth E.Bouding: "The death of the City: A frightened Look at Past Civilization" in the Historian and the City, p. 133.

(2) Louis Mumford: The City in History (New York, 1961) p. 3 وترجم إلى العربية.

لقد شهدت المدينة الأوربية منذ الثورة الصناعية وما زالت تشهد تطورات إقتصادية وتخطيطية وعمرانية وتقنية كبيرة، الأمر الذي دفع بالبروفسور توينبي إلى أن يسمي هذا التطور الحديث في كتابه (المدن في حركة) بالتفجر التمدني Uraban Explosion تشبّها بالتفجر السكاني[١] .Poulation Explosion وارتباطاً بهذا التطور فقد برزت على صعيد الدراسات المتعلقة بالمدن والتمدن عدد من الإتجاهات والتوجّهات منها على سبيل المثال: -

١- ظهور مجموعة من الكتب والدراسات التي تتناول وضع المدينة الأوربية في العصور الوسطى وفي مدة ما قبل الثورة الصناعية وهي تركّز على المدينة الأوربية خاصة.

٢- ظهور عدد من الكتب والدراسات حول طبيعة التمدن في المدينة الأوربية الحديثة والأمريكية. ومجموعة أخرى من الكتب والدراسات المتعلقة بتخطيط المدينة الأوربية وتركيبها الداخلي والمشاكل التي تعاني منها وسبل التغلب عليها.

٣- إهتمام الجامعات الأوربية ولاسيما الأمريكية بحقل Urabanisation وهو حقل جامع يجمع بين الدراسات الإجتماعية والإقتصادية والجغرافية والتاريخية. فهناك أقسام خاصة بهذا النوع من الدراسات يضم أساتذة متخصصين يعرفون بأساتذة التمدن الحضري.Urbanists

ولكن على الرغم من هذه الخلفية القوية علمياً لدراسات المدن والتمدن وكثرتها، فإن موضوع الدراسات المقارنة لم يزل حديثاً إذ لم يبلغ عمره سوى سنوات قليلة، وإن تجربة هذا النوع من الدراسات ما زال يخضع لمناقشات ومجابهات.

فالباحث الإجتماعي Gideon Sjoberg في بحثه (بحث ونظرية في علم الإجتماع التمدني)[٢] وروبرت الفورد Robert R.Alford في بحثه (التحولات والتطورات في

(1) Arnold Toynbee: Cities on the Move(oxford 1970)preface).

(2) Gideon Sjoberg, "Theory and Research in Urban Sociology " in the Study of Urbanization, ed, by, Philip M.Hauser and Leo F.Schnore(2nd ed. U.S.A 1966) PP. 157-189.

تفسير وشرح الدراسة المقارنة للتمدن الإداري والسياسي)[1] وروبرت دالاند Robert T.Daland في بحثه (أبعاد الدراسة المقارنة بشأن أنظمة التمدن)[2]. وروزنثال دونالد Rosenthal Donlald, B في دراسته (مشاكل التحليلات المقارنة لأنظمة التمدن السياسي)[3]. جميع هؤلاء يشيرون بتفصيل أو اقتضاب إلى المشاكل والصعوبات التي تواجهها الدراسات المقارنة خلال مدة الستينيات. ويبدو أن مثل هذه المجابهات قد استمرت وتواصلت حتى مدة متأخرة. ففي المؤتمر الذي نهدت بعقده جامعة مشيغن في إذار ١٩٧٣ بعنوان The City in History (المدينة في التاريخ) قدّم فيه جنز Herbert Gans ورقة عن هذه الدراسات ووقف موقفاً (معارضاً)[4] إزاءها. والواقع أن تخوّف Gans من صعوبة نجاح دراسة التمدن المقارنة فيه كثير من الوجاهة فهي دراسة صعبة وربما تؤدي إلى نتائج تتّسم بصفة المجازفة. إنها صعبة؛ لأنها تحتاج إلى إلمام واسع بنظرية التمدن أولاً والمدن التي تعقد بينها المقارنة ثانياً. وتصبح أكثر تعقيداً إذا ما أخضع للمقارنة قطّاع واسع من المدن أو المجتمعات المتمدنة في نواحيها الشكلية الوصفية والطوبوغرافية والبنيوية التركيبية ضمن مناطق جغرافية مختلفة وعلى وفق لعامل واحد دون غيره من العوامل الأخرى وهنا يكمن سرّ المجازفة والمخاطرة. ومع كل ذلك أخذت الدراسات المقارنة تنمو وبشكل سريع، وأصبح الاهتمام بها من الناحية العلمية يتزايد يوماً بعد آخر، لكن لماذا حدث ذلك؟ فسبب نجاح الدراسات التمدنية المقارنة يرجع أولاً وبصورة أساس إلى نقص الدراسات الغربية للتمدن فهي دراسات قد انقسمت على مدرستين: - الأولى ويمكن تسميتها بالدراسات الوصفية (Descriptive)، وهي فضلاً عن تركيزها على المدينة الغربية فقط فقد اهتمت بالمدينة من حيث ظروفها الخارجية (External Conditions) وتنظيماتها الإجتماعية. فهي لم

---

(1) Robert R.Alford: "Explanatory varia bles in the comparative study of Urban Politics and Administration" in Compa rative Urban Research. The Administ ration and Politics of Cities, ed. By Ro bert T.Daland, U.S.A 1969, P. 321-323.

(2) Robert T.Daland: "Camparative Per spectives of Urban Systems" in com parative Urban Research" The Admini staration and Politice of Cities, pp. 20-29.

(3) Rosenthal. Donald, B: "Problems in Comparative Analysis of Urban Poli tical System" Unpublished paper based on a presentation at University of North Carolina (Jan 1967).

(4) Cited by Janet Abn Lughod: The legit macy of Comparisons in Comparative Urban Studies: A Historical position and an application to North Afrian cities" paper presented to the compa rative Urban studies and planning Pro gram (University of California Feb. 1970) p. 10.

تهتم إلا اهتماما قليلاً بتاريخ التمدن، كما أنها لم تعر أي اهتمام بتشخيص المشاكل التي تعاني منها المدينة الحديثة وطرق معالجتها. فالتمدن لدى هذه المدرسة يعادل التصنيع لا غير[١]. أما المدرسة الأخرى فهي التي يطلق عليها بالدراسات البنيوية (Structural) وهي الدراسات التي تركّز على العوامل المحيطية -- البيئية والإجتماعية والإقتصادية والثقافية. فالإضطرابات التي تحدث في هذه المدينة مثلاً أو تلك لا تؤخذ بالمنظار الفردي الموقعي فحسب بل بمدى علاقتها بالعوامل الإجتماعية والإقتصادية للمدينة التي حدثت فيها هذه الأحداث والتوترات. ودراسة سبب حدوثها في هذه المدينة مثلاً وعدم حدوثها في مدينة أخرى[٢]. ونتيجة لسيادة الطابع الوصفي على الدراسات الإجتماعية للتمدن فإن لجنة التمدن للبحوث الإجتماعية في المؤتمر الذي عقد في ألينوس Illinois في شيكاغو.

Committee on Urbanization of the Social Science Research Council.

ف١٢ ماس ١٩٥٨ بعنوان (دراسة التمدن) The Study of Urbanization.

إتفقت على زيادة الاهتمام بالدراسات المقارنة بوصفها مهمة من أجل التوصل إلى فهم كامل لنمط التمدن Process of Urbanization ونتائجه[٣]. ومما لاشك فيه فإن الدراسة المقارنة للتمدن تقدّم مساهمة فعّالة في توسيع فهمنا وإدراكنا لطبيعة التطور الحضاري للمدينة من النواحي الإجتماعية والإقتصادية والثقافية وفي مدن مختلفة وبلدان مختلفة أيضا، ومن ثم فإنها تتوّصل إلى نتائج هامة جداً في حقل دراسة التمدن.

والدراسة المقارنة للمدن، شأنها شأن غيرها من الدراسات الإنسانية، قد خضعت لتفسيرات ونظريات كلّ منها مال إلى عامل واحد من العوامل التطورية وعدته العامل الأساس دون غيره من العوامل، علماً بأن هناك عدد من الدراسات قد اتجهت في تفسيرها لطبيعة التمدن في المجتمعات صوب عوامل عدة مجتمعة.

---

(1) Philip M.Hauser and Leo F.Schnore: The Study of Urbanization, p. 209-10.

(2) Robert, R. Alford: "Explanatory Vari a bles" p. 276, Gideon, Sjobdrg: Theory and Research" p. 159.

(3) Philip Hauser and Loe Schnore op. cit. p. 210.

فالبروفسور Robert MccAdams المشهور بدراساته المتعددة عن المجتمعات التمدنية القديمة ولاسيما العراقية القديمة أصدر كتاباً عام ١٩٦٦ في شيكاغو عنوانه (تطور المجتمع المتمدن) وهو دراسة مقارنة بين مجتمعي وادي الرافدين ووادي أمريكا Mesoamerica أي المكسيك قبل الغزو الأسباني Prehisponic[١] وقد تميز بطرافته، إذ أخضع للمقارنة أنموذجين حضاريين للتمدن القديم (قبل الميلاد) وللحديث قبل الغزو الأسباني بحثاً وراء عناصر التشابه بينهما فهو يشير إلى هدفه بما يأتي:

"This volume is concerned with the presentation and analysis of regularities in our two best documented examples of early independent urban societiesÂ.

وهي إنما تهدف إلى تهيئة مقارنة منظّمة أو مرتّبة حسبما تسمح به المعلومات، لأشكال المؤسسات واتجاهاتها للتنمية الموجودة فيهما. مع التشديد على المتشابهات الأساس في البنية Structure أكثر من السمات الشكلية الأخرى التي اشتهرت بها كل من تلك المجتمعات[٢]. وبذلك فإن آدمز يشدّد في مناقشته ومقارنته للمجتمعين على التحولات الـ Societai أكثر من التحولات الثقافية Cultural مبتدأ بالتشابهات الإقتصادية القائمة على الزراعة والنتائج المترتبة على هذا التطور الإقتصادي إلى حجم السكان والأحوال الإجتماعية (دراسة العائلة وعاداتها، الطبقات الإجتماعية وعادات كل منها) والسياسية (العلاقة بين الدين والسياسة الداخلية والخارجية)[٣]. والعامل الحاسم الذي وجّه إليه آدمز دراسته هو العامل الـ Geopolitics الجغرافية ـ السياسية. بينما ركّز لويس ممفورد في كتابه المشار إليه آنفاً على عامل Environment (البيئة أو الظروف والمحيط) ولاسيما في الفصول الأولى من كتابه، ففي رأيه.

"The city and its inhabitants to function effectively must adjust to or even blend into the world of nature"

وإن أهم مشكلة تواجه المجتمع المتمدن اليوم هي تلك الناتجة عن عدم التوازن

(1) Robert Mc C. Adams: The Evolution of Urban society (Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico) Chicago 1966.

(2) Ibid, P.1.

(3) Ibid, P.12.

بين الطبيعة (الظروف المحيطة) وبين الحضارة الإنسانية وبضمنها المدينة[١]. إما Fustal de Coulanges فقد ركّز في كتابه (المدينة القديمة) على أهمية العامل الديني بوصفه الرابط الأساسي الذي يربط القبائل في أي مدينة من المدن. وأن المجتمع يتطور بسرعة من خلال الدين، فالـ Urbs الذي يعني مكاناً للتجمع السكني، هو مكان مقدس بنفسه[٢]. لهذا فالمدينة في رأيه ما هي إلا فعلاً دينياً.

As a sanctuary for this common worship, and thus the foundation of a city was "
.[٣]always a religions act"

ومن المناسب ذكره هنا أيضاً أن البروفسور توينبي في دراسته عن المدن في حركة يشير إلى أهمية العامل الديني لكنه لا يعده العامل الأساس والوحيد فهو يقول:

Evary city - or it might be more accurate to say, every city before the present age "
of mechanization - has been, among other things a holy city in some degree. Relgion is an intrinsic and distinctive ele- ment in human nature, as I see it, and it is unquestionable that, until not more than about two hundred years ago, every city has
.[٤]had a religious aspect among others"

غير أن البروفسور توينبي في مجال آخر يعود فيتحدث بصيغة أكثر مباشرة إذ يذكر بأنه ليست هناك مدينة في أي وقت ومكان كانت مدينة تجارية أو صناعية أو سياسية أو عسكرية أو دينية فقط[٥]. وهناك عدد من المتخصصين الذين حاولوا تطبيق نظرية العامل الإقتصادي في دراساتهم المقارنة كما فعل Jone Jacob في دراسته (إقتصاد المدن) الذي يبدو فيه كأنه متأثر - ولاسيما في حديثه عن مدن العصور الأوربية الوسطى - بنظرية هنري بيرين Pirenne في كتابه (مدن العصور الوسطى منشأها

(1) Mumford, op, cit., Gideon: " Theory and Research" p. 169.

(2) Fustal de Coulanges: The Ancient City: A Study on the Religion laws and Ins ututions of Greece and Rome (New York) p.127, 131, 134.

(3) Ibid, p 134.

(4) Toynbee, op, cit, p. 153.

(5) Ibid, p. 153.

وانتعاش التجارة)[١]. في الوقت الذي تتبع فيه V.Gordan Childe أثر عامل التطور التكنولوجي في كتابه (الأنسان يصنع نفسه)[٢]؛ فهو يشير إلى ذلك بقوله: إن القوى المحركة الرئيسة للتحول التمدني إنما تقع عند ظهور التكنولوجيا الحديثة، ونماذج المعيشة. فالتطور المتزايد للتكنولوجيا وازدياد الحصول على فائض الغذاء لتزايد رأس المال هما الدافعان الرئيسان للثورة التمدنية Urban Revolution[٣].

ومع ذلك فالدراسات القليلة السابقة إن هي إلا بدايات في تأسيس الدراسات المقارنة عن المدن الأوربية بشكل خاص، عدا دراسة Adams التي تناولت أنموذجاً للتمدن في الشرق القديم. والظاهر أن نظرية التطور التي غلبت على الدراسات السابقة ما زالت تحتّل مكانة هامة في حقل الدراسات المقارنة، لأنها في الحقيقة النظرية التي تستند إلى التاريخ وتجعله القاعدة التي تنطلق منه المقارنات الحضارية. علماً بأن الإتجاه نحو عامل واحد في هذه الدراسات التطورية يتضمن كثيراً من النواقص ونقاط الضعف وذلك لأهمالها أثر العوامل الأخرى المتشابكة. وتتجلى قمة الدراسات المقارنة المستندة على عامل واحد في الكتاب القيم الذي كتبه Gideon Sjoberg الموسوم بـ (المدينة قبل حركة التصنيع)[٤]. والواقع أنها دراسة مضنية نجح فيها المؤلف في تقصي الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية والثقافية والطوبوغرافية لقطّاع من المدن في جهات واسعة من العالم في الصين والهند واليابان وأوربا وفي بعض الحالات أفريقيا. وهو مع الأسف لا يشير إلى المدينة العربية إلا في عدد قليل من المناسبات، على الرغم من أن آرائه المتعلقة بأثر العامل السياسي في نشوء وتطور ومن ثم تدهور المدن لها ما يماثلها عند المؤرخ ابن خلدون. حقاً أنه يشير إلى ابن خلدون في هذا المجال الفكري لكنه يقلل من أثره ويشيد بأثر مؤرخ المدينة الإيطالي Giovani Botero الذي جاء بعد ابن خلدون بمدة وكتب كتاباً عن المدن مبيناً فيه أثر

---

(1) John Jacob: the Economy of Cities (New York 1969) Henry Pirenne: Medieval Cities, their origins and the revival of Trade, Trans, by Frank D.Hasley (Princeton 1925).

(2) V. Gordon Childe: Man makes himself (6thed, U.S.A 1958).

(3) Ibid, 120, 121, 122, 138, Adams: The Evolution, p. 11-12.

(4) Gideon, Sjoberg: The Pre-industrial City, Past and Present, (Texas, 1960).

العامل السياسي[١]. يقول جيدون سجوبيرج Gideon أن أي مدينة حتى تلك التي تحمل صفة المدن التجارية لا تنتعش ولا تزدهر دون تأييد مباشر وغير مباشر من دولة لها نظام سياسي قوي[٢]. فكيدون على الرغم من تركيزه على العامل السياسي في نشوء المدن قبل الثورة الصناعية، لكنه يركّز في دراسته التطورية هذه على عامل التكنولوجيا والصناعة في نشوء هذه المدن ويخرج بنتيجة مفادها أن التصنيع فيها كان على مستوى بسيط؛ وأن الحرفي كان هو الأساس في تصنيع المادة خلال مراحل تصنيعها المختلفة وكذلك في عملية تسويقها[٣]. وهدف كيدون من هذه الدراسة تحليل بنية المجتمعات المتمدنة قبل التصنيع الحاضرة ووضعها موضع المقارنة مع المدينة الصناعية الحاضرة ومجتمعها. كذلك وصف المدن قبل التصنيع تاريخياً قبل أن تتحول بفعل عملية التصنيع الحاضرة، وفيما إذا تتوافر أوجه شبه بينها.

وبخلاف الدراسات السابقة فإن الدكتورة جانيت أبو لغد توصلت إلى نظرية جديدة للمقارنة لا تستند الى عامل واحد، فقد أوضحت منهجها هذا في الورقة التي تقدّمت بها إلى مؤتمر الدراسات التمدنية المقارنة وبرامج تخطيط المدن الذي انعقد في مدرسة الآثار والتخطيط الحضري في جامعة كالفورنيا في شباط ١٩٧٤. وأبو لغد - كما هو الحال بالنسبة إلى كيدون - متخصصة في علم الإجتماع المدني أو الحضري. والنظرية التي أشارت إليها في ورقتها حول (شرعية المقارنات في الدراسات التمدنية المقارنة)[٤] تسمى بـ Process of Generalization وطبقتها على ثلاثة نماذج من المدن العربية الحديثة في شمال أفريقيا هي القاهرة، مدينة تونس ثم رباط - سالي في

(1) Ibid, p. 3, Giovani Botero: A Treatise concerning the causes of the Magnificency and Greatness of Cities. Trans from Italian by Robert Peterson 1606 (London 1950) pp. 227-28.

(2) Gideon, Sjoberg, op, cit, p. 76, (Muhsin Mahdi: Ibn Khaldun's Philosophy of History (London 1957) p. 209,210-211).

(3) Pre - Industrial, p. 6,7,8 Gideon, Sjoberg; "Cities in developing and industrial Societies: A cross- cultural analysis" in The study of Urbanization, p. 216-219.

(4) Janet Abu Lughod: "The legitimacy of comparisons in comparative urban studies: A theoretical position and application to North African Cities". Paper presented to the comparative Urban Studies and Planning Program (School of Architecture and Urban Planning University of California, Los Angeles, Feb 1974.

مراكش. والملاحظ أن أكثر دراساتها ابتداء باطروحتها تتركّز على القاهرة الحديثة[١].
وأساس نظريتها يعتمد على أسلوبين للمقارنة، الأول منهما الذي تطلق عليه The Paramenters أي التشابهات إذ ذكرت فيه أوجه الشبه بين هذه المدن الثلاث. وهي مع أنها تركّز على التطورات الحديثة في تلك المدن ترجع إلى أصولها التاريخية قبل المدة الإسلامية وخلالها. أما الأسلوب الثاني فتطلق عليه The Variations أي الاختلافات ومنها السكانية، والعمرانية، والإقتصادية، والجغرافية، والدكتورة أبو لغد هاهنا أيضاً لم تهمل الخلفية التاريخية للمدن من أجل توضيح جذور تلك الاختلافات. ودراسة أبو لغد مع أنها جديّة لكنها ليست جديدة تماما. واقصد في أسلوبها أو نظريتها في المقارنة، إذ إن روبرت الفورد الإجتماعي قد استعملها أيضا في دراسته المقارنة عن التمدن السياسي والإداري سنة ١٩٦٦ وأطلق على الأسلوب الأول Situational والثاني الـ Demography، لكن جانيت أبو لغد خصّصت النظرية لدراسة كاملة شاملة؛ فضلا عن أن الدراسة تتضّمن كثيراً من العموميات التي لم تدعم والتي قد تؤدي إلى تضجّر علماء التمدن المقارن الذي يعرفون الكثير عن هذه المدن الثلاث فتقول ما نصّه:

By now I have probably not annoyed specialists on these cities with too many as "
yet unsupported and possibly erroneous generalizations but also bored comparative
.[٢]Urbanists who now know more about these three cities then evercared to"

ليس هذا فحسب فإن الدراسة خالية من الهدف؛ صحيح أنها بيّنت التشابهات والاختلافات بين القاهرة وتونس ورباط سالي لكنها تغافلت عن الأسباب والنتائج المترتبة على ذلك قديماً (وحاضراً). وأحسب أن الدكتورة جانيت أبو لغد في دراستها قد اتّبعت النظرية التطورية السابقة نفسها. فالقاهرة مهمة الآن؛ لأنها كانت مهمة منذ مدة تأسيسها عاصمة ومركزاللتطورات الفكرية والسياسية؛ وهي مدينة التحولات الإجتماعية والإقتصادية. المدن الثلاث إذن نتيجة إلى عراقتها وأصالتها التاريخية فقد

---

(1) The Ecology of Cairo, Egypt: A comparative study using Factor analysis (Ph. D. Dissertation, Department of Sociology, University of Massachusetts 1966. Idem "Victorious city: The growth and structure of Modern Cairo (Princeton). Idem Cairo fact book (Cairo 1963) وغير ذلك.

(2) Abn Loghud: " The legitimacy" p. 35: See also Robert Alford: Explanatory Variables, p. 276-77.

ظلّت محتفظة بعدد من السمات المهمة في الوقت الحاضر وهذه عين نظرية التطور.

فالدراسات التي وقفنا عليها على الرغم من قلّتها تعدّ الأساس والمهمة في حقل الدراسات المقارنة للتمدن. فإلى أي مدن يمكن الإستفادة منها في موضوع المدن العربية الإسلامية في العصر الوسيط؟ وهل بالإمكان عدّ إحدى هذه النظريات الأمثل في تفسير المدينة الإسلامية ومقارنتها بأختها الأوربية وخلال حقب تاريخية واسعة؟ بادئ ذي بدء إن المدن العربية الإسلامية تجمعها قواعد وأسس مشتركة عديدة بعضها تاريخي والآخر ديني وقومي واجتماعي وسياسي وإلى درجة كبيرة إقتصادي.

وقبل التوغل في دراسة وجهة النظر العربية في المدينة العربية الإسلامية وفي خصائصها ومقومات وجودها في الدراسات العربية لا مندوحة من الإشارة وباقتضاب إلى النظريات التي ارتكز عليها الغربيون في تفسير المدينة بصورة عامة، وذلك لأن أكثر التفسيرات أو التوصيفات التي حدّدها المؤرخون والمتخصصون في التمدن من الأجانب للمدينة العربية الإسلامية قد استندت في الأساس الى هذه النظرية أو تلك من النظريات التي تمّ عرضها في السابق. والمسألة الأولى التي تجابهنا ونحن نتحدّث عن المدينة العربية الإسلامية هي ما تعريف المدينة؟ وهل هناك سمات محدّدة لمنطقة ما أو مكان ما يحمل صفة المدينة City؟ وهل هناك سمات أخرى محددة لمكان ما يطلق عليه Town أو قرية Village؟وما المعيار الذي يستخدم أو تمّ استخدامه في المدينة الإسلامية؟. بالنسبة لهذا الموضوع فجميع ذلك سوف تفسره نظريات التمدن.

ولعله من الممكن إعطاء فكرة مجملة عن مدارات تلك النظريات بما يأتي فهل المدينة أصلها ديني أم سياسي عسكري أم تجاري؟ هناك بعض الآراء التي أرجعت - كما ذكرنا بالنسبة إلى Fustal de Coulanges وتوينبي - أصل المدينة إلى أنه ديني، فكل مدينة قبل عصر المكننة الحديثة كانت من بين ما كانت عليه مدينة مقدسة دينية، كما عبّر توينبي[1]. في الوقت الذي حدّد فيه Frederick William Maitland في كتابه (المدينة والـ Borough) تطور المدينة الإنكليزية بقوله إنها ترجع إلى القلعة Castle أو البرج Burg أو Borough؛ وأن أهالي المنطقة يبدو أنهم كانوا يحتفظون ببيوت وجنود وحصون دفاعية داخل هذه القلعة ويستخدمونها في حال الحرب أوالخوف من

(1) Toynbee, op.cit, p. 153, See also Ashley: The beginnings of towns life in the Middle Ages" In The QJE (1896 P. 374).

الاعتداء والهجوم على مساكنهم(١). وعلى هذا الأساس تعدّ آراءه عن أصل المدينة ضمن النظرية العسكرية Military Theory القائلة ومفادها إن المدن قلاع تتخذ للأغراض الإضطرارية والإحترازية حيث الأهالي يسورون المكان من أجل الإحتماء به في أثناء الحروب. ويتطور هذا التفسير فيتمثّل عند Boudling إلى تفسير سياسي أو نظرية سياسية، وأن المدينة أصلها سياسي وأن التجار والحرفيين يجتمعون في هذا الموضع في حماية أو في ظل الحصن يتحصنون به.

Trade and manufacture often begin in the political city, for the first traders and artisans gather under the shadow of the fortification .(٢)

و يقول أيضا إن المدينة السياسية يمكن عدها من أقدم المدن وأولها(٣) في النشأة. ويعدّ كارل ماركس أول من فسّر نشأة المدينة ووظيفتها الأساس على أنها مؤسسة إقتصادية. غير ان هنري بيرين الفرنسي يعدّ من أشد المتحمسين للتفسير الإقتصادي، ولاسيما التجاري منه، في عوامل نشوء المدينة سواء كان في كتابه المدن في العصور الوسطى، أصولها وانتعاش التجارة) أو في بحثه باللغة الفرنسية (المدن هي مجتمعات التجّار)(٤). فهو لم يعد المراكز التي قد اتخذت للحماية العسكرية أو مراكز للتعبّد الديني مدناً. واستمر هذا المفهوم حتى القرن التاسع الميلادي فإن الـ Civitas(٥) هي في الحقيقة مرادفة لمدينة الكنيسة أو مدينة الأساقفة EYiscopal إذ كان فيها الـ bishop يتمتع بسلطات دينية ودنيوية واسعة، فكانت قلاعاً ومؤسسات أسقفية لا غير وبذلك فإنها لا يمكن وصفها مدناً(٦). وتأسست حول أسوار هذه القلاع المدن على صيغة خاصة خلال مدة الإنتعاش الإقتصادي فتحولت الى ما يعرف by product وذلك بعامل

---

(1) Maitland F: Township and Borough (Cambridge 1895) p. 18, 24, Max Webber: The City, Trans and Edited, by Don Martindale and Gertrud Neuwirth (New York 1968) pp. 45, also Ashley: The beginning" p. 373.

(2) Kenneth, Bolding.The death of the city.134, 135, 136.

(3) Ibid, p. 134.

(4) H. Pirenne: Medieval Cities (Princeton 1925).Idem " Les Villes Sont L Ouvre des merchands" in Revue His- torique (LVII).

(٥) تعني كلمة Civitas مدينة الأساقفة Episcopal أي مركز الأسقفية. وكان هذا التحديد معروفاً منذ بداية القرن السادس الميلادي.

(6) Pirenne: " Les Villes" p. 76, Weber: Op.Cit p. 49-50.

نشاطات قوافل التجارة التي اعتادت على المكوث خارج الأسوار منتفعين من عوامل حمايتها في أثناء المخاطر. وبفعل تأثير التجارة دخلت المدن الرومانية القديمة مثلا حياة جديدة واتسع حجم سكانها؛ لأن جماعة من التجّار كانوا قد تجمعوا حول القلاع العسكرية ووطّدوا أنفسهم على طول ساحل البحر أوعلى ضفاف النهر أوعند مراكز التقاء الطرق. وكل منها أدّى فعل دور السوق، فالمدينة إذن هي مجتمع التجار[١]. وإلى جانب هذه التفسيرات ذات العامل الواحد في أصل ونشأة المدينة، هناك من حاول الجمع بين عوامل متعددة مثل ما قامت به Adna Webber في كتابها (نمو المدن في القرن التاسع عشر للميلاد)[٢]. فهذه الباحثة على الرغم من اعترافها بأهمية العامل الإقتصادي في نشوء المدن؛ إلا أنها لم تنكر العوامل الأخرى مثل العامل السياسي والإجتماعي. فتصرّح بإن إصدار قوانين لتشجيع الهجرة أوتركيز الإدارة المركزية، والقوة السياسية في الحفاظ على الأمن في المدن، والعامل الثقافي... الخ. هذه العوامل مجتمعة تساعد على نمو المركز أو المكان وتطوّره إلى مرتبة المدينة[٣].

شهدت دراسة أصل المدينة ونوعها منذ حوالي الربع الأول من القرن العشرين تطوّراً جديداً؛ فمثلاً نجد جامعة شيكاغو قد شجّعت في سنوات ١٩١٥-١٩٢٥، على جمع عدد من المحاضرات المتعلقة بالمدن وأصدرتها في جزء واحد بعنوان "The city" وتوّلى هذه العملية كل من

Roderick D. Makenzie, Ernest W. Burgess, Robert E. Park [٤]

ويعدّ هذا الإنجاز البداية لظهور نظرية منظّمة من قبل علماء الإجتماع عن المدن ووظيفتها وأصلها؛ وهذه النظرية هي التي تعرف بنظرية Ecology Theory[*] التي ركّزت

---

(1) Pirenne " Les Villes" p. 102

(2) Adna Weber": The Growth of Cities in the 19tn Century, (New York 1899).

(3) Weber: The city, p. 16-17.

(4) Robert: The City, p. 16-17. New York 1955, p. 7, Weber: Op. Cit. p. 21.

(*) من بين ما يتضمنه معنى كلمة Ecology دراسة السكان Demography والأقتصاد والسياسة وأحياناً التركيب أو البنية الفيزيولوجية

Weber, op. cit. p. 21.

على الأحوال والظروف الداخلية Internal Environment للمدينة بما فيها الأحوال الإجتماعية، والإقتصادية، والفكرية والبنيوية التركيبية، وبذلك فإن تعريف المدينة حسب رأي Park أحد المشاركين في ذلك الكتاب المذكور آنفا هو:

It is a natural habitat of civilized man, because it represents a cultural area with ' ' peculiar cultural types

وبالإمكان تحديد المدينة حسب رأيه بأنها

"Any settlement where the majority of occupants are engaged in other than agricultural activities"

أو أنها:

"Cities are basically population aggregates are large"

heterogenous and densely settled within a limited land area [١].

ولذلك فقد حقّقت نظرية الـ Ecology تقدّماً ملموساً في مجال دراسة المدن، وهيأت اتجاهاً جديداً متمثّلاً بتفحّص البنية الداخلية والخارجية للمجتمعات المتمدنة. وفضلاً عن هذه النظرية فإن هناك نظرية أخرى ركّزت على وسائل النقل والمواصلات ومدى تأثيرها على وجود المدن وتسمى بـ The Theory of Transportation التي نادى بها كولي Charles H. Cooley. فيقول Cooley بينما كانت المدينة في الماضي تقع بالقرب من مؤسسة دينية او قلعة، وبينما اتخذت مدن أخرى لعوامل سياسية فإن الأسباب الأساس لمواقع المدن تكمن في موقعها من وسائط النقل؛ فهي إما أن تقع على فم الأنهار أو على النقاط الرئيسة من الأنهار، أو أن تكون مراكز تجمّع أو نقاط تجمّع على التلال والسهول وغيرها من المناطق التي تأسست فيها المدن؛ فمدينة شيكاغو وكليفلند Cleavland، وديترويت ونيويورك تتركّز أهميتها على موقعها كنقاط ارتباط على الأرض أو على الماء[٢].

فما المدى الذي انتفع فيه المتخصصون أو من كتب عن المدينة العربيةالإسلامية

---

(1) Egon Ernest Bergel: Urban Sociology (New York 1955). 8.Weber, Op. Cit p. 26.

(2) Weber, op.cit., p. 16.

في نشأتها أو تركيبها، من هذه النظريات؟ واقعيا فإن الدراسات التي كتبت عن المدن الإسلامية قد تأثرت قليلاً أو كثيراً بهذه النظريات والتطورات العلمية التي ذكرناها آنفا، فبعضهم قد مال إلى نظرية الـ Ecology بينما مال البعض الآخر إلى نظرية المؤسسات Institutional Theory وأيدّ آخرون نظرية التمدن Urbanizational Theory. إلى جانب ذلك هناك من نظر إلى المدينة الإسلامية نظرة جامعة شاملة تتضمن عوامل متعددة. فالأستاذ البرت حوراني مثلاً رأى بأن هناك مدناً تحمل صفة واحدة أو وظيفة واحدة وتلك إما أن تكون مراكز تجارية برية ـ نهرية أو موانىء للتجّار وهي التي يطلق عليها بالمدن التجارية تلك التي تتركز وظيفتها في نقل البضائع فحسب لا على إنتاجها. بينما هناك مدن دينية وهناك مدن تقوم بوظائف متعددة فهي تنتج البضائع وتنقلها الى مواضع أخرى في الوقت نفسه. وهناك مدن وظيفتها الأساس إدارية[1]. بينما حاول البروفسور توينبي الإفادة من التفسير الديني الذي اتّبعه في كتابه المشهور (دراسة التاريخ) وذلك بتطبيق القانون على نشوء المدن وأصولها فقال:- كل مدينة قبل عصر التصنيع الحديث كانت مدينة دينية. وهو في مجال آخر من كتابه حول المدن يقول بأنه ليس هناك في أي وقت ومكان مدينة تجارية أو صناعية أو سياسية أو عسكرية أو دينية بصورة مطلقة أو كاملة. والأصح حسب رأيه أن المدن تختلف فيما بينها بتخصّصها المتزايد في أحد تلك الإتجاهات والنشاطات. ففي المدينة التقليدية أوربية كانت أم إسلامية يعدّ الجامع أو الكنيسة أو الكاتدرائية بمعنى تلك المباني أو المؤسسات المتعلقة بالعبادة هي من أهم مؤسساتها. واستشهد بعدد من المدن الإسلامية التي يبرز فيها هذا الإتجاه[2]. من جانب آخر يميل هاموند M.Hammond إلى أنه ليس بالإمكان وضع صيغة أو مجموعة قليلة من الصيَغ في تحديد معنى أساس للمدينة فقد ادّعى البعض بأن وظيفتها دينية محض بينما وجد آخرون أنها مركز إقتصادي ووظيفتها تعتمد على جمع وتوزيع المواد والبضائع. وفي رأي هاموند أن الاعتماد على حجم السكان وكثافته في تمييز المدينة من القرية الكبيرة أو من Town هو معيار غير كاف[3].

لقد تطرقنا في الصفحات السابقة إلى النظريات والتفسيرات المختلفة عن أصل

---

(1) A.H Hourani and S.M. Stern: The Islamic City (A Colloquium, Oxford 1970) p. 9.

(2) Toynbee: Cities on the Move, p. 153.

(3) Mason Hammond: The City in the ancient World(Harvard, 1972), p. 6-7.

المدينة وعناصر نشوئها وأنواعها ولكننا لم نشر إلى الأسّس التي اعتمدتها بعض تلك النظريات في التمييز بين المدينة والقرية مثلا. فقد اقترح بعض الباحثين الألمان أن تكون نسبة السكان وكثافته الأساس الأمثل لذلك التمييز؛ فالمنطلقة التي يبلغ تعداد نفوسها أقل من ٥,٠٠٠ شخص تعدّ Landstadt أي قرية زراعية تأتي بعدها مدن صغيرة إذا كان تعداد نفوسها ١٠,٠٠٠ شخص ثم متوسطة إذا كان ١٠٠,٠٠٠ شخص ومدينة كبيرة إذا كان حجم سكانها ١,٥٠٠,٠٠٠ شخص؛ وعلى هذا ـ حسب ما ورد في هذا الجدول ـ عدّ A.Lopez لندن وباريس من المدن المتوسطة وذلك نتيجة لعدد سكانهما وعدّ جنوه من المدن الصغيرة[١]. غير أن (هاموند) كما أشرنا آنفا لا يولي أهمية الى حجم السكان أساساً للتمييز بينها وبين مدينة أخرى والأهم فإنه لا يعد وجود السور الدفاعي أو حتى السلطة كأساس وحيد في هذا التمييز[٢]، أما هوّسر Philip Hauser فلإنه عالم إجتماعي يقدّم شروطاً متعددة للتمييز بين المدينة وغيرها من المراكز الحضرية منها: حجم السكان والتقدم التكنولوجي والسيطرة على الظروف الطبيعية وتطور المؤسسات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية[٣]. علما بأننا خلال تقّصينا وجهة نظر العلماء الغربيين بشأن المدينة العربية الإسلامية وجدنا أنهم دائماً يشيرون إلى الأسّس التي توّصل إليها ماكس ويبر Weber في كتابه (المدينة). فقد وضع ويبر Weber ضمن تصنيفه للمدن خمس سمات ينبغي تواجدها في المكان من أجل أن تكون مرتبته الحضرية بمرتبة المدينة وهي:

١- الحصن أو السور .Fortification

٢- السوق.

٣- المحكمة والقضاء على أن يتمتع بقانون مستقل.

Court of its own and at least partially autonomous law.

٤- نقابة .Form of Association

٥- حكم ذاتي مركزي على الأقل Autocephaly قائم على انتخاب أعضاء الماكنة

---

(1) Lopez, A: " The cross roads within the Wall" in Historian and the City p. 30.

(2) Hammond, Op.Cit, p. 6-7.

(3) Philip Hauser: "Urbanization: An Overview in the Study of Urbanization, p. 1-2.

أو الجهاز الإداري[1].

ويبدو أن ويبر Weber قد أفاد مما عرضه آشلي Ashley من سمات أربعة تأسيسا على المدينة الألمانية دون غيرها وهذه السمات هي:

١- المدينة حصن Befestigt وتعدّ من السمات الهامة إذ إن كلمة Burg لم تتحول الى Stadt (مدينة) إلّا بعد سنة ١١٠٠م. أما السور فكان على شكل دائري أو على شكل خندق.

٢- المدينة المكان الذي يتّسم بصفة الأمن وبمرور الزمن تتغير صفات المدينة، وتصبح التجارة حقّ بيد الملك.

٣- المدينة هي مجتمع القانون للمصلحة العامة. فالقانون والمحكمة هما الأساسان المهمّان من أجل أن تكون المدينة مدينة فعلاً[2]. إننا في الوقت الذي نذكر فيه هذه التحديدات الغربية الحديثة للمدينة لا بدّ من القول بأن هناك تحديدين قديمين أحدهما يوناني والآخر إسلامي يتناولان تقريباً الأسس نفسها الواردة عند كلّ من آشلي وويبر. فقد وصف اليوناني Pausanias the Periejete المتوفى ١٧٦م المدينة كما يأتي:

" A city of the Phocians, of one can give the name of city to those who posses no government offices, no gymnasium, nothearte no market, no water descending to a fountain, but live in bare shelters just like mountain cabins, right on a ravine. Neverthless they have boundaries with their neighbors, and send delegates to the Phocian assembly "[3].

فالسلطة، والجمنازيوم، والمسرح، والسوق، وماء الشرب، وتحديد الحدود، وأعضاء أو ممثلون عن المدن في المجلس هي السمات التي تحدّد المدينة في رأيه. وهذه جميعها إذا ما جمعت تجدها تتضمن عدداً من الأسس التي حدّدها المحدثون

(1) Max Weber: Op.Cit, p. 81.

(2) Ashley: "The beginnings" p. 352-84.

(3) Cited by von Grunebaum, The Muslim Town and the Hellenistic town " in Scientia (1955) p. 364.

الذين سبق ذكرهم. أما التحديد الإسلامي للمدينة فيتمثل في أوصاف بعض البلدانيين والجغرافيين كالمقدسي في أحسن التقاسيم وياقوت الحموي في معجم البلدان. يذكر المقدسي رأي الفقهاء في المصر بأنه ((كل بلد جامع يقام فيه الحدود ويحلّه أمير ويقوم بنفقته ويجمع رستاقه[1])، ثم يعقّب على ذلك بأن المصر هو كلّ بلد حلّه السلطان الأعظم وجمعت إليه الدواوين وقلّدت منه الأعمال وأضيف اليه مدن الأقاليم، وربما يكون للمصر أو القصبة نواح لها مدن)). وقد شخّص ياقوت الحموي جملة من السمات التي تتسم بها المدينة، منها أن تكون كبيرة، آهلة بالسكّان فيها مسجد جامع ومنبر ومياهها غزيرة وذات خيرات وموارد إقتصادية زراعية أو تجارية. فيقول مثلاً عن مدينة قيسارية إنها من أعمال فلسطين : ((وقد كانت قديماً من أعيان أمّهات المدن. واسعة الرقعة، طيبة البقعة، كثيرة الخير والأهل، وأما الآن فليست كذلك وهي بالقرى أشبه منها بالمدن))[2].

فلو أحصينا عدد ما صنف عن المدينة العربية خلال المدة الإسلامية أو المدد الحديثة من المؤلفين والعلماء العرب لوجدناه لا يمثّل إلا جزءاً ضئيلاً مما كتبه المؤلفون والمستشرقون الأجانب. والأكثر من هذا فإن أكثر ما كتبه المؤلفون العرب لم يكن سوى دراسات تاريخية لهذه المدينة أو تلك دون الاهتمام بوصفها وفلسفة نشوئها مقارنة بالمدينة الأوربية القديمة والوسيطة ودون الاهتمام بمقوماتها وعناصر تكوينها. في الوقت الذي نجد فيه الدراسات الأجنبية، على الرغم من قصورها ونواقصها، تناولت المدينة العربية إسلامية أو حديثة من جّميع مناحيها التاريخية وإبراز أهميتها وموضعها في حركة التمدن، وتركيبها وبنيتها من الجوانب الأثرية والجغرافية، وتحديد وظيفتها.

وواقعا فموضوع التمدن الاسلامي قد نال اهتماما واسعاً عند المؤلفين الغربيين منذ ـ تقريباً ـ الحقبة الأولى من القرن العشرين. وكما هو الحال بالنسبة للدراسات الإستشراقية بصورة عامة فإن المؤرخين أدوا دورابارزا في هذه الدراسات. ومجرد نظرة سريعة إلى قائمة أسماء من كتب عن المدينة العربية الإسلامية والتمدن الاسلامي

(١) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ٤٧.

(٢) ياقوت الحموي: معجم البلدان (ط. بيروت) ج٤ ص ٤٢١، أيضاً ص ١١٤، ج٥، ص ٣٩٦، ٣٨٩.

خلال تلك الحقبة والتي تلتها من القرن العشرين تثير تساؤلاً ودهشة عن الأسباب التي دفعتهم إلى هذا الاهتمام؟ فهل هو حبّ الإستطلاع العلمي فحسب؟ لكننا قبل الإجابة عن هذا التساؤل لابد من القول بأن أغلب ـ أو بالأحرى الغالبية العظمى ـ هذه الدراسات الأجنبية عن المدينة العربية في المدة الإسلامية حوالي منتصف القرن العشرين تمثّلت بالعلماء الفرنسيين. ليس هذا فحسب إنما بالإمكان تحديد الرقعة الجغرافية التي شغلت اهتماماتهم، فهي بالدرجة الأولى كانت شمال أفريقيا وبضمنها مصر ثم بلاد الشام (سوريا) وبدرجة أقل العراق، وأقل بكثير من ذلك المشرق الاسلامي. ومما لاشك فيه إن هذا التحديد الجغرافي لاهتمامات العلماء الفرنسيين سيساعد في الوصول إلى توضيح الدوافع التي شجعت العلماء من فرنسا على القيام بتلك الدراسات ألا وهو الدافع السياسي، ولاسيما إذا ما ألقينا نظرة سريعة إلى الخارطة السياسية للمنطقة العربية والإسلامية في مدة ما بين الحربين واهتمامات ونزاعات الدول الكبرى آنئذ حول الإستحواذ على هذه المنطقة وتقاسم الغنائم السياسية والأهم الإقتصادية والتوسعية. فضلاً عن هذا فإنه ينبغي عدم تجاهل أثر الدوافع والعوامل الأخرى. فالنصف الأول من القرن العشرين شهد تطوراً ملحوظاً في نمو الدراسات الإستشراقية في أوربا ولاسيما في فرنسا وألمانيا وبلجيكا وهولندا سواء أكانت مناوئة للإسلام ودور المسلمين الحضاري أم مؤيدة له. فكتابات لامانس وبلاشير وسوفاجيه وبروفنسال ولويس ماسينون وبهل وديمومبين ودوزي وفلوجل وفيل (أو فايل) ودي ماسيه وكاترمير وفنسنك ونولدكه وكرونباوم وترتون وشاخت وتشنر وبروكلمان وعشرات آخرين من المستشرقين بعضهم كرّس جهودا مضنية في تحقيق المخطوطات الإسلامية والآخر توجّه الى الدراسات الفلسفية والتصوفية وثالث انشغل بالدراسات التاريخية والحضارية وهلمّ جرّا. ومع هذا فلعله يمكننا القول بأن الطابع الغالب على اتجاهات المؤرخين والمختصين من المستشرقين الفرنسيين كان يتركّز على المجالات الإجتماعية والفكرية والحضارية. وهذا ربما يدفعنا إلى التنبه إلى دافع آخر يضاف إلى عامل التوسع والتطّور في الدراسات الإستشراقية والمتمثّل بدور فرنسا في الحركة الفكرية والسياسية والفلسفية، وهو دور مشهور لا نبغي الوقوف عليه كثيراً فحركة الأنسكلوبيديين والتنويرين إنما انطلقت من فرنسا. فضلاً عما جاءت به الثورة الفرنسية من أفكار سياسية واجتماعية واقتصادية ظهرت بفعل النشاط الفكري لمفكري ومثقفيّ المجتمع الفرنسي. فضلا عن ذلك فإن المدينة الفرنسية ومن ثم الأوربية أدّت دوراً فعالاً في النشاط الإقتصادي والإجتماعي وفي عملية إضعاف المجتمعات

الإقطاعية قبل عصر النهضة.

وهناك مسألة أخرى تجلّب الإنتباه بخصوص الدراسات الفرنسية حول المدن العربية الإسلامية أو الحديثة فهي قد ركّزت ـ من بين ما ركّزت عليه من مجالات ـ على دور بعض المؤسسات الدينية كالنقابات والبنوك والحركات الجماهيرية. وهذا بدوره يثير تساؤلاً آخر حول الدافع الأساس أو الدوافع الضاغطة الموجّهة لمثل هذه الإتجاهات، فمن المعروف تاريخياً وفي حقل المدن خاصة أن لويس ماسنيون يعدّ من أشهر وأبرز المدافعين عن وجود نقابات مهنية في المدينة الإسلامية الوسيطة. وعن علاقة النقابة بالسلطة من جهة وبالحركات المعارضة من جهة أخرى. فهل كان هذا بتأثير من الحركات النقابية في المدن الفرنسية؛ لأنه من المعروف في الوقت الحاضر أن اتحاد النقابات والحركات الإشتراكية في إيطاليا وفرنسا تؤدي أدواراً فعّالة في التطوّر السياسي للمدينة في تلك البلدان؛ فمن المحتمل جداً أن نمو المدينة الفرنسية ومن ثم الأوربية ودورها في التطوّر الصناعي ونمو الحركة النقابية وعلى حصولها موقعاً سياسياً متميّزاً لاتخإذها المنهج الإشتراكي أسلوبا ووسيلة في محاربة الرأسمالية يعدّ محركاً أساسياً في توجيه اهتمامات المؤرخين والمعنيين بالمدن الأوربية والغربية من الفرنسيين في التركيز على مثل هذه الموضوعات. فالمؤرخ يتأثر كثيراً بالأحداث والتطورات الإجتماعية والإقتصادية والفكرية والسياسية التي يشهدها أي مجتمع من المجتمعات. ومن الجدير بالذكر إن المدينة الفرنسية والمدن الأوربية الأخرى تملك رصيداً تاريخياً قديماً فباريس ومارسيليا وفلورنسا وغيرها من المدن قد أدّت ادواراً كبيرة خلال مدة الإنتعاش الإقتصادي في القرن العاشر الميلادي في حوض البحر الأبيض المتوسط مما جعلها تدخل ميدان التجارة والصناعة في آن واحد، وظلّت بعض هذه المدن محتفظة بهذه السمات المتطوّرة.

إتّسمت المدرسة الأوربية ـ إذا ما جاز التعبير ـ وبضمنها الفرنسية، والألمانية، والإنكليزية في دراساتها عن المدن عموماً والعربية الإسلامية خاصة بتركيزها على نظرية المؤسسات Institutional Theory وهي تختلف عن نظرية الـ Ecology التي كانت سائدة في دراسات التمدن وما زالت تطبّق في الوقت الحاضر وهي النظرية التي تميّزت بها الدراسات الأمريكية بشكل واضح. ولما كانت أكثر الدراسات عن المدينة العربية الإسلامية فرنسية فإننا سوف نبدأ الحديث عن أهميتها بالنسبة إلى موضوعنا. وهذه الدراسات يمكن تقسيمها على ثلاثة رؤى وتفسيرات أو اتجاهات:-

١- الإتجاه الأول المتعلق بالمدينة العربية الإسلامية بصورة عامة من حيث دراسة مقوماتها وخصائصها، وفيما إذا كانت هناك وحدة موضوعية في تركيبها وبنيتها أم لا؟ ومدى تأثرها بالمدينة الهلينية، واليونانية، والرومانية ؟.

٢- أما الإتجاه الثاني فيتمثّل بالدراسات التي تناولت تاريخ مدينة مفردة من المدن العربية الإسلامية عبر حقب تاريخية مختلفة.

٣- أما الإتجاه الثالث والأكثر حداثة فهو المتمثّل بالتركّيز على الحركات الإجتماعية والشعبية تلك التي أخذت تتحرك ضدّا بالسلطة المركزية داخل المدن بوصفها ظاهرة تمدنية مستقلة.

(١) يحتل البروفسور لويس ماسنيون مركز الصدارة في قائمة المؤلفين الذين يمثلّون الإتجاه الأول. ولقد بقيت أفكاره ولا سيما تلك المتعلقة بالنقابات الإسلامية مثار نقاش وجدل، وتأييد وتفنيد حتى الوقت الحاضر. فقد تناول ماسنيون هذا الموضوع بوضوح في مقالته في دائرة المعارف الإسلامية (طبعة قديمة) بعنوان Sinif، ثم تناولها أيضاً في بحث آخر بالفرنسية بعنوان (الأصناف والمدينة الإسلامية)[١]. ومن أهم الأمور التي تطرّق إليها في هاتين المساهمتين هي: المدينة الإسلامية سواء أكانت في المغرب أم المشرق قد استندت الى أربعة مراكز إقتصادية.. أولها المركز الخاص بالصرف وهو ثابت ويعد مركزاً مهماً، ويوجد حوله مكان جمع الضرائب، ودار الضرب ومؤسسة المحتسب. وهنا أيضاً يتوافّر الحمالّون بسبب وجود سوق الدلالة Auction. ومن المناسب ذكره أن ماسنيون اهتم بدراسة وضع البنوك في المدينة الإسلامية؛ فقد كتب بحثا حول (أثر الإسلام في العصر الوسيط على تأسيس البنوك اليهودية وتطويرها)[٢]. أما ثانيهما فهو القيصرية، والثالث سوق الغزل وفي هذا السوق يتواجد أصحاب الحرف التي تحتاجها النساء اللواتي يجلبن ما لديهنّ من غزل للبيع في السوق، ويتوافر فيه القصّابون والخبّازون؛ أما المركز الرابع فهو الجامعة التي

---

(1) L. Massignon: "Les Corps de metiers et la cite Islamique" in Revue Interna tlenal de Sociologie (vol 28/1920) pp. 173-99.

(2) Massignon, L, "L'influence de L'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques Juives" in Bulletin d'Etudes Orientales (I/1931) pp. 3-12.

تؤسس إعتيادياً بشكل ملاصق أو مجاور للمسجد الجامع[1]. وتتوزع ضمن هذه المراكز الأربعة وحدات أخرى نظير النقابات إذ كان المعتاد أن كل نقابة تشغل سوقاً خاصاً بها. والملاحظ على التقسيم الذي حدّده ماسنيون لخصائص المدينة الإسلامية أنه لا يشمل التقسيم الطوبوغرافي إنما يتعلق بتوزيع الأسواق وعلاقتها بالنقابات فحسب. وهي مسألة وسّعها فيما بعد كرونباوم في بحثه (بنية المدينة الإسلامية)[2]. أما الملاحظة الثانية التي وردت في مساهمات ماسنيون قوله إن المدينة الإسلامية منذ القرن التاسع الميلادي أخذت تشهد وجود نقابات ومؤسسات حرفية وأن وجودها يرتبط بالقرامطة. فالنقابة الإسلامية بخلاف النقابة الأوربية قد اتسمت بسمة المعارضة للسلطة (بمعنى الخلافة العباسية). وهي تكوين ذاتي لا انعكاسي لسياسة الدولة فهي قد تولّدت نتيجة للحاجات الإجتماعية التي كانت تعاني منها الطبقة العاملة وظلّ هذا الدور سائداً في النقابة الإسلامية حتى القرن العشرين. فالنقابات في مدينة فاس (في شمال أفريقيا) ما زالت تحتفظ بسمة المعارضة للدولة[3]. فتأكيد ماسنيون على دور النقابة ينطلق من تركيزه على أن المدينة الإسلامية ـ على وفق فلسفة المدن ـ كانت مدينة حقاً بسبب من أن النقابة حسب المفهوم الغربي للمدينة تعدّ من أهم المؤسسات التي تتصف بها أي مدينة. وهو في الوقت نفسه يدلي بعدد من الأدلة التاريخية بهدف تعليل رأيه حول ارتباط النقابة بالقرامطة؛ منها إشارته إلى رسائل أخوان الصفا وخلّان الوفا ولاسيما رسالتهم حول تمجيد العمل وتكريمه. ومنها علاقة القرامطة بأصحاب الحرف وطبقات العمال، ومنها اختلاف مكانة النقابة في مصر زمن الفاطميين موازنة بما هو موجود في العراق زمن العباسيين.

والحقيقة فأهم ما تحتاجه أفكار ماسنيون بشأن النقابة كمؤسسة مدينية النصوص التاريخية من أجل دعمها وتقويتها والتدليل على وجودها في المدن الإسلامية منذ القرن التاسع الميلادي. وهو الأمر الذي دفع تلميذه برنارد لويس إلى دراسة (النقابة

(1) Massignono: " Les corps" p. 473, B. Lewis: " The Islamic guilds" in The Edonomic History Review (VIII/1237)P. 20.

(2) Von Grunebaum:"The Structure of the Moslim Town" in Islam, Essays in the Nature and Growth of a cultural tradi tion (London 1961) p. 145-47.

(3) Massignon, L: "Les corps de metitrs" pp. 474-5

ويقول فيها:

Un esprit de frondeur tre's particular centre le souverain".

الإسلامية)[١]، متتبعا بذكاء أدوارها وفعالياتها وارتباطها بالقرامطة والاسماعيلية منذ القرن العاشر فصاعداً. حتى أنه اعتمد على بعض الدراسات التركية الحديثة المؤيدة لوجود تأثير قرمطيّ على نقابات أناضوليا في القرن الثالث عشر للميلاد. إذ يذكر الأستاذ كوبرلو Koprulu في كتابه (أصول أو جذور الإمبراطورية العثمانية)[٢]، إن النقابات هناك كانت مؤسسة على نظام الدرجات نفسه الذي كان معروفا في التنظيم القرمطيّ[٣]. واعتمد لويس أيضاً على ديوان فارسي هو (ديواني خاكي خورساني) Davani Khaki Korasani. والديوان هو شعر في اللغة الفارسية وهو اسماعيلي الأصل يرجع إلى القرن السابع عشر الميلادي ويحتوي على مقطع كامل يتناول فيه مناقشة مهمة النقابة ووظيفتها[٤]. وبالإضافة إلى دراسة ماسنيون السابقة عن النقابة فإن الموضوع أصبح مجالاً للبحث أيضاً عند بعض الباحثين الفرنسيين الآخرين أمثال أتجر Ateger فبحثه (النقابات التونسية) إذ تتبع فه المؤسسات الحرفية منذ المدة الإسلامية المبكرة مركّزاً على وضعيتها في المدة الحديثة. فأشار مثلاً إلى الرواية التي أوردها ابن عذاري ومفادها أن والي القيروان أمر بإعادة تنظيم الأسواق على أن يخصص لكل مهنة مكاناً أو موضعا مستقلاً[٥] لها. كما أن ماسنيون أسهب في بحث آخر حول الحرف الإسلامية والحرفيين والتجارة في مراكش في المدة الحديثة[٦] معتمداً فيها على بعض مؤلفات الصنائع والمهن التي كتبت في سنة ١٩٢٣م، وقد ترجم نصوص هذه الكتيبات إلى اللغة الفرنسية.

وبينما كانت الصفة المتميّزة لدراسات ماسنيون تؤيد وجود نقابات في المدن الإسلامية ووجود قواعد متشابهة في توزيع الأسواق وعلاقتها بالنقابات نجد في كتابات الأخوين وليم مارسيه وجورج مارسيه الفرنسيين تطوّراً جديداً يتمثّل بالاهتمام

---

(1) B.Lewis: " The Islamic Guids" pp. 30-37.

(2) M.Koprulu: Origines de L'Empire Ottoman, Paris 1935 وقد ترجم إلى العربية.

(3) Ibid, p. III, B.Lewis, Op, Cit, p. 26.

(4) B.Lewis, p. 25.

(5) Ateger: Les corporations tunisiennes Paris 1909 as cited by B.Lewis, p. 21.

ينظر أيضاً ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار المغرب، ليدن ١٨٥١، ص ٦٨.

(6) Massignon: "Enquets sur les corparation d'artisans et de commercants au Marco" in Revue du Monde Musulman (LVIII/1924) PP. 1-250.

بالمتشابهات الطوبغرافية في المدن الإسلامية وما يمكن تسميته بوحدة التمدن الإسلامية .Pan Islamic urban order ففي بحثه الموسوم بـ (الإسلام والتمدن)(١)، ركّز وليم مارسيه على الطابع الذي تميزت به المدينة العربية إسلامية. فالإسلام لم يظهر إلا في مجتمع الطقوس والشعائر الإسلامية ولا سيما الصلاة الجامعة؛ ففي المدينة يجد المرء فضائل الإسلام المتمثّلة بالمسجد الجامع والمدارس الدينية. وفي المدينة يبرز التوزيع الطوبغرافي للسكّان وموقع المقبرة في خارج السور. لقد كرّر جورج مارسيه الأفكار نفسها الرامية إلى إظهار أثر الدين الإسلامي في المدينة وإظهار وحدة المدينة الإسلامية وعناصر تشابهها في بحثين الأولى منهما بعنوان (مفهومية المدن في الإسلام)(٢). أما الثاني فعنوانه (التمدن الإسلامي)(٣). وقد عرض في البحثين المذكورين ظروف نشأة المدينة الإسلامية ووظيفتها، وأن مؤسسيها لم يهملوا أي جانب في المجال التخطيطي ففكروا حتى في مسألة تصريف المياه وتجهيزه للبيوت والجوامع(٤). كما أنه أثار موضوعاً طريفاً لكنه لم يقف عليه طويلاً إلا وهو تقسيم المدينة العربية الإسلامية على صنفين تلك التي كان للدين الإسلامي أو بالأحرى لحركات الفتوح الإسلامية الأثر البالغ في نشأتها وإيجادها كما هو الحال في الأمصار الإسلامية التي لم تكن موجودة سابقاً ولم يكن تخطيطها قديماً، وبين الأخرى التي كانت أصلاً موجودة قبل الفتح الإسلامي وكانت تتمتع بمكانة مرموقة في عالم التمدن منذ المدة اليونانية والرومانية. فوجود الأمصار الإسلامية كان رد فعل بل نتيجة حاجات ملحّة فرضتها عملية الفتوح الواسعة. كذلك وقف جورج مارسيه في بحثه (التمدن الإسلامي) على الخصائص المشتركة التي تتشابه فيها المدن الإسلامية. وفي الوقت الذي شدّد فيه ماسنيون على السمات الأربعة في المدينة العربية الإسلامية السابقة الذكر من الوجهة الإقتصادية نرى مارسيه يركّز على التوزيع السكّاني الذي يقول عنه بأنه كان يتصف بالعزلة والأنفصال. فالعزلة الإجتماعية تعد ـ حسب رأيه ـ

---

(1) W.Marcais: "L' Islamisme et la vie urbaine" in Comptes Rendus des Seances (Academie des Inscriptions et belles- lettres (1928) pp. 86-100.

(2) G.Marcais: "La conception des villes dans L'Islam" in Revue d'Alger (11/1945) pp. 517-33.

(3) G.Marcais: "L'urbanism musulman" in Melanges d' Histoire et el' Archeologie de L;Occident Musulman (I/1957_ pp. 219-231.

وقدّمها في أول الأمر إلى مؤتمر تمّ عقده في سنة ١٩٤٠.

(4) Idem, p. 224-6.

أهم سمة في تكوين المدينة السكّاني، ويشير بعدها إلى أن السوق، وهو مركز الحياة التجارية وشريانها، و يقع حول المسجد الجامع. فيذكر الأسواق المتواجدة في هذه المنطقة، أي بالقرب من المسجد الجامع، كباعة الكتب ومجلديّها، وكان يحتّل إلى جوارهم صانعي الأحذية (الإسكافيون) والنجّارين والخيّاطين وأصحاب السجاجيد، وبعد ذلك الدبّاغين والصبّاغين. ويجد المرء الى القرب من مدخل المدينة باعة السروج والصفّارين، وإلى جانب السوق كان هناك السور والمقبرة. وأما داخل المدينة فيتصف بوجود شارع أو اثنين يقسم المدينة على عدة محلات. وهو يستشهد بذلك بعدد من مدن شمال أفريقيا أمثال فاس، وتلمسان، وسالي. والواقع أن تصور مارسيه للأسواق المجاورة للمسجد الجامع متأثر أيضاً بما هو متوافّرفي بعض مدن شمال أفريقيا. والتخطيط كما يبدو قد أثر كثيراً على الوصف الذي أورده كرونباوم الألماني - الأمريكي في دراسته حول المدينة الإسلامية؛ فهو أيضاً يرسم التوزيع نفسه الذي أشار إليه مارسيه مع إضافة وحدات طوبوغرافية أخرى إلى جانبها(١):

وفي الوقت الذي تعرّض جورج مارسيه - بصورة مقتضبة - إلى المدن الإسلامية التي تأسست نتيجة للفتوحات الإسلامية أوإلى تلك التي كانت موجودة قبل ذلك؛ فإن أدموند بوتي E.Pauty قد خصّص بحثا جيدا عن هذا الموضوع وهو (المدن الذاتية والمدن المخلوقة)(٢) فقد ردّ بوتي في هذه الدراسة على مجموعة من الآراء التي أخذت تظهر في دراسات بعض الباحثين المستشرقين الفرنسيين خلال هذه المدة (العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين) الداعية إلى تأثر المدينة الإسلامية كثيراً بالمدينة الأوربيةوالهلينية واليونانية والرومانية.

ومع أن بوتي كان أثرياً وليس مؤرخاً إلا أنه نجح في عرض آرائه في تصنيف المدن الإسلامية إلى هذين الصنفين أي المدن الذاتية والمقصود بها تلك المدن التي نمت وتطوّرت عبر فترات تاريخية طويلة نتيجة لعدّة ظروف تتّعلق بموقعها الجغرافي ومركزها التجاري وأنها على طرق النقل والتجارة. والمدن المخلوقة تلك المدن التي تأسست بأمر من الدولة أو الأمير لكي تكون عاصمة لها أو له ومقّراً لحكمه أو متنزهاً

(1) Von Grunebaum: "The Stnucture of Moslim Town" pp. 145-47.

(2) E.Pauty: "Villes Spontanees et Villes crees" in Annales de L;Institul d'Etudes Orientales" LX 1951, pp. 52-75.

له. لذا فالمدينة المخلوقة قد يكون وجودها مرتبطاً بوجود ذلك الأمير أو الوالي أو تلك الدولة، ولكن من أجل أن تبقى حيّة لمدة طويلة فإن بوتي قد ركّز على العوامل الإقتصادية والسياسية والإجتماعية كعوامل حيوية في إنجاح ذلك. ويرى بوتي بأن عدد هذه المدن التي نشأت دون تخطيط مسبق ودون أن ترث تصميماً أو مخططا قديماً أكثر من تلك التي كانت خاضعة لتصميم أو لمخطط سابق. لقد أثرت دراسة بوتي تأثيراً واسعاً في الدراسات التي تناولت المدن الإسلامية سواء الأوربية منها أم الأمريكية، وأنقسمت بين مؤيد ومفند. ومن الجدير بالذكر أن بوتي قد أسهم بعمل آخر أثري لم يبلغ الأهمية التي حصلت عليها دراسته السابقة[١].

ولعله من الممكن الإشارة هنا إلى كتاب موريس لومبارد Lombard (العصر الذهبي للإسلام)[٢]. الذي ترجم من اللغة الفرنسية إلى الإنجليزية، ضمن الحديث عن هذا الإتجاه من الدراسات. والكتاب عموماً لم يكن عن المدينة أو التمدن الإسلامي حصرا بل عن قضايا متعددة، ولكن المؤلف قد خصّص فصلاً مسهباً عن الإسلام والتمدن الاسلامي تطرق فيه إلى مدن شمال أفريقيا مثل القيروان وفاس القديمة والحديثة، وتلمسان والمهدية كما تعرّض إلى بعض المدن السورية والعراقية والأندلسية زمن الفتح الإسلامي. والأهم من ذلك فإنه أدلى بآراء إيجابية بالنسبة لعلاقة الإسلام بالتمدن فهو يقول مثلاً :-

From the 8th to the 11th centuries the Muslim World was the scene of prodigions" urban expansion. This expansion wascharacterized at first by the creation of towns, some of which rapidly became the largest in the world"[٣].

كذلك أشار إلى أن تقدّم التمدن الإسلامي كان أكثر بعداً وتاثيراً موازنة بالتمدن الروماني وهو يضاهي التطوّر التمدني الذي شهدته المدة الهيلينية ومدة نمو المدن في أوربا الغربية[٤]. إذ شهدت منطقة شمال أفريقيا خلال المدة من القرن الثامن الميلادي الى القرن الحادي عشر الميلادي ظروفاً وتطورات عامة شجّعت كثيراً على النمو

(1) Panty: palais et maison d' epoque musulmane au caire (caire 1933).

(2) M.Lembard: The gelden age of Islam crans. By Joan spencer (Netherlands 1975).

(3) Ibid., p. 118.

(4) Ibid., p. 118,119.

التمدني إذ تأسست فيها مدن عديدة جديدة في هذه المنطقة[1].

وخلاصة القول فإن الدراسات السابقة على الرغم من تركيزها على مدن شمال أفريقيا، وعلى الرغم من قلّة الإستشهاد بالمصادر الإسلامية وتبنيها صفات عامة فإنها قد أرست عدداً من المسائل الهامة المتعلقة بالمدن الإسلامية التي دارت حولها النقاشات، ومن هذه الأمور:-

١- إن هناك مدينة عربية إسلامية لها صفات متشابهة ووحدة متماسكة في البنية والتركيب.

٢- واقعية الأثر الفعّال للإسلام على بنية المدينة.

٣- وجود عدد من المؤسسات المدينية.

على أن هذا لا يعني أن جميع الدراسات ضمن هذا الإتجاه كانت إيجابية في نظرتها للمدينة العربية الإسلامية فقد عرض عدد من المستشرقين الفرنسيين آراء أخرى مخالفة لتلك التي شدّد عليها ماسنيون وغيره؛ إذ أوردوا صوّراً مخالفة وسلبية عن المدينة الإسلامية. فكتاب سوفاجيه Sauvaget بخصوص مدينة (حلب) ودراسته عن (اللاذقية ودمشق)، التي سيتم ذكرها ضمن الإتجاه الثاني من تصنيفه، يتعلقان بتخطيط هذه المدن، وبأن هذا التخطيط لم يكن إسلاميّا بل قديماً؛ وبأن المسلمين لم يضيفوا شيئاً من الناحية التخطيطية على تلك المدن بل أبقوا تخطيطها السابق ولم يطوّروا وضعها الحضري، وما أضافوه من خطط في هذه المدن قد أدت في الواقع إلى اضطراب وحدتها وتشويه تركيبها التخطيطي وبنيتها العمرانية الداخلية. ويصل سوفاجيه الى نتيجة مفادها أن المدينة الإسلامي ماهي في حقيقتها إلا تقليد للمدينة الأوربية القديمة[2]. بينما أوضح كارديه Cardet فكرة خلو المدينة الإسلامية من المؤسسات الإدارية؛ فضلا عن عدم تتمتعها بالاستقلالية، وليس لابنائها أي شعور بالمواطنة سواء كان ذلك على مستوى الفرد الواحد أو أي شعور جمعي. وكارديه من الجهة الأخرى يشير إلى ماسنيون ونظريته في النقابة مبديّا رأياً (مؤيداً) لوجود نقابات

---

(1) Ibid., p. 135.

(2) Sauvaget, J: Alep (Paris 1941) pp, 78-9, 104-105, idem "la plan de Laodicee sur mer" in Bulletin d'Etudes Orientale (1934) pp. 99-102, (Halab) in(El (2).

في المدن الإسلامية[١]. وهناك أيضاً دراسة الأستاذ هنري بيرين Pirenne التي أشرنا إليها آنفا وتدور حول موضوع (مدن العصور الوسطى) وبحثه الآخر (المدن مجتمع التجّار). ففي كتاباته هذه يقول بأن سبب انحطاط تجارة أوربا عامة والتجارة في البحر المتوسط على وجه الخصوص يرجع إلى الفتوحات الإسلامية التي يسميها بـ (الغزو الإسلامي)؛ ويقول بيرين إن التقدم الإسلامي في الواقع قد دمّر أوربا القديمة ووضع حدّاً لرخاء البحر المتوسط:-

Its sudden thrust and destroyed ancient Europe. It had put an end to the" Mediterranean Commonwealth"[٢].

ويعزو بيرين إنحطاط إقتصاد المدن من أمثال مارسيليا وبلاد الغول والبروفانس Provence إلى التقدم الاسلامي. ولم يقتصر الأثر السلبي لحضارة البحر المتوسط على هذا فحسب بل إنه أدّى أيضاً إلى اضطراب العملة النقدية[٣]. وظلت نظرية بيرين شائعة في الدراسات الأوربية منذ ظهورها فصاعداً وقد استغلت أيضاً في مجال التمدن بصورة عامة. فقد أرجع مؤيدوها عوامل انهيار التمدن في الهلال الخصيب وشمال أفريقيا إلى الفتوحات الإسلامية؛ ويعدّ بلانهول أكسفير Planhol Xavier من أبرز الممثلين لهذا الإتجاه في النظرة السلبية المعارضة؛ فكتابه (العالم الإسلامي)[٤] المترجم من اللغة الفرنسية إلى الإنكليزية الذي يتمحور حول الوضع الإقتصادي في القرن الثامن الميلادي ينقسم عموماً على أربعة فصول تشير جميعها إلى أنه كتاب في الجغرافية أكثر منه في التاريخ. فضلاً عن هذا فإنه خال نهائياً من الهوامش والمصادر غير أنه ذكر في نهاية المطاف قائمة بالمصادر العامة لكل فصل من فصوله. والمؤلف يشير فقط إلى المصادر التي استقى منها المعلومات التي تفيد وجهة نظره من أمثال مؤلفات سوفاجيه وثوريه بلباس Balbas الذي كتب عن المدينة الإسلامية في أسبانيا وويلرس Weulersse الذي كتب دراسة عن أنطاكيه من وجهة نظر جغرافية المدن. لكن بلانهول أكسفير من الجانب الآخر يقلّل من أهمية معلومات وآراء ماسنيون وبوتي،

---

(1) L. Gardet: la Cite' Musulmane (Paris 1954) p. 259-60.

(2) H. Pirenne: Medieval cities, p. 24.

(3) Ibid, pp. 35-6.

(4) Xavier de Planhol: The World of Islam New York, 1959.

ويتّهم الأخير بأنه ركّز على الأوصاف الظاهرية للمدينة ولم يكترث لأهميتها التاريخية[1]. فالصفة الرئيسة للمدينة العربية كما يرى ذلك بلانهول أكسفير Xavier هي الفوضى في التخطيط وعدم وجود أي أسس تخطيطية ثابتة فيها، وأنها خالية تماما من أي وحدة تركيبية أو بنيوية، وهي ضعيفة التماسك بخلاف المدينة الرومانية ومدن أوربا في العصور الوسطى، والمدينة الإسلامية أيضا خالية من المؤسسات[2]. أما رأيه في طبيعة العلاقة بين الإسلام والمدينة فإنه يقول: - الإسلام لم يفلح بأن يأتي بالبديل عن المدن التي قد خضعت للفتوح (وهو في هذا الرأي متأثر بسوفاجيه) أوالتي ورثت تمدناً متماسكاً قديماً. فالإسلام ببساطة قد قّد تلك المدن الموجودة أصلا، فالسوق Bazaar ما هو في الحقيقة إلّا Colonnaded Avenue الروماني، والقيصرية ما هي إلا الـ Basilica الرومانية، وحتى الحمام كما يقول بلانهول أكسفير Xavier هو الـ Therma أي الحمام اليوناني القديم[3]. في حين وقف كرونباوم موقفاً غير مؤيد لعدم اقتناعه بأن يكون الحمام الاسلامي الذي تميّزت به المدينة الإسلامية وريثاً للثرما Therma[4] اليونانية. ويرى بلانهول أيضاً أن الإسلام لم يبتدع فكرة تقسيم المدينة على محلات فهومفهوم أوربيّ الأصل. وباختصار فالإسلام لم يؤثر أبداً على فلسفة تكوين المدينة بل بخلاف ذلك فإنه بإحلاله بعض الطوبغرافيات يكون قد دمّر شكلها القديم وهيأتها الموحدة فجاءت النتيجة سلبية وبخلاف ما هو مفهوم من وجهة نظر التمدن[5]. وحسب رأيه فالدين الإسلامي لم يكن مشجعاً أو عاملا دافعاً إيجابياً لحركة التمدن في المنطقة؛ لأن الشوارع في داخل المدينة كانت ضيقة جدّا مما أدّى إلى عرقلة فعالية الحركة والنقل؛ لكن التأثير الوحيد ـ كما يصرّح هذا المستشرق ـ للإسلام على المدينة يمكن تلمّسه في بناء[6] الدور والمنازل. والملاحظ أن أكسفير Xavier يردّد دون تقصي أوتحري أكثر المعلومات التي أدلى بها المستشرق سوفاجيه تلك المتعلقة بمدينة حلب وبعض مدن سوريا وفاتته الحقيقة كون مدينة حلب لا تمثل المجموعة الكبيرة للمدن

---

(1) Ibid., p. 18-19.

(2) Ibid., p.7-8.

(3) Ibid., p.22-23.

(4) Von Grunebaum: "The Muslim Town and the Hellinstic" p. 364.

(5) Xavier, pp. 15-16, 12, 22- 23,29.

(6) Ibid., p. pp. 15-16, 22-23.

العربية الإسلامية التي أوجدها وعمل على تأسيسها المقاتلون المسلمون، والدليل على عدم اكتراثه بل تغافله عن بعض الحقائق المسألة المتعلقة بنظرته إلى شوارع المدن فقد اتهم فيها الإسلام بعدم استيعابه لحركة التمدن. ولو رجع إلى رواية الطبري والماوردي لوجد أوصافاً ومعايير قياسية دقيقة لا يجوز الإخلال بها، كانت تتبع وتطبّق عند تخطيط الشوارع الرئيسة والفرعية ثم الأقل تفرعاً[١] وهكذا في جميع المدن عند وضع مخطط بنائها. كما أنه نتيجة إلى تأثره وتقليده لآراء الآخرين فقد وقع في عدة تناقضات:- فهو بينما ينكر على الإسلام أي دور وفاعلية في حركة التمدن نراه يقول:

But the essential fact is that Islam has need of the city to realize its social and" religious ideals. The religion encourages the tamsir the founding of a town"[٢].

ويقول في مجال آخر:

By Virtue of its social constraints as well as spiritual demands Islam is a city relligion".[٣]

(٢) ويشتمل الإتجاه الثاني للدراسات الفرنسية عدداً من الدراسات التي تناولت بعض المدن العربية الإسلامية في حقب تاريخية مختلفة، مثال على ذلك دراسة لويس ماسنيون حول خطط الكوفة[٤]، ودراسته (خطط البصرة)[٥]، ودراسة شارل بلّا عن الجاحظ والبصرة[٦]، التي ركّز فيها على الوسط الإجتماعي والفكري والإقتصادي لمدينة البصرة ومدى تأثيره على تنمية مواهب الجاحظ الثقافية. والبروفسور كلود

---

(١) ينظر تاريخ الرسل والملوك م١ -٢٤٨٨-٢٤٨٩ الأحكام السلطانية (مصر) ص ١٩٦-١٩٧.

(2) Xavier p. 5.

(3) Ibid., p. 7.

(4) Massignon: Explication du plan de Kufa" in Opera Minora.

وقد ترجمها المصعبي إلى العربية بعنوان (_خطط الكوفة).

(5) Massignon: "Explication du paln de Basra" in The Wostostiche Abhandlungen R. Tschudi (1954) pp. 154-74.

(6) Ch. Pellat: Le Milieu Basrien et la formation de Gahiz,(Paris 1953).

وقد ترجمه الكيلاني إلى العربية (دمشق ١٩٦١).

كاهين في دراسته القيّمة عن مدينة بغداد خلال مدة الخلفاء العباسيين المتأخرين(١).
ويحتلّ المستشرق الفرنسي سوفاجيه مركز الصدارة في كتاباته عن بعض المدن السورية. ففي كتابه المشهور (حلب) تتبع أهمية هذه المدينة منذ أقدم الحقب التاريخية كالسلوقية والرومانية؛ وهو يقسم أحوال المدينة في المدة الإسلامية على خمس مدد تاريخية: - حلب خلال مدة الخلافة، ثم خلال مدة الفوضى السياسية، ثم خلال مدة الدويلات التركية، ثم المماليك، ثم المدة العثمانية. وبالنسبة إلى سوفاجيه فإن التركيب الذاتي أو البنية الداخلية لمدينة حلب ليس إسلامياً إنما كان يونانيا ورومانيا والمتغير الوحيد هو المجتمع لاغير. فالرومان هم الذين وضعوا تخطيط الشارع Colonnaded Avenue والمعبد ومواضع الأسواق والشوارع الأخرى التي خطّطت على شكل متعامد. وكرّر هذه الآراء في دراسته الأخرى (مختصر تاريخ دمشق)(٢) ودراساته عن أنطاكيه من وجهة نظر جغرافية المدن(٣)؛ وكذلك دراستهن (أنطاكيه أنموذج من نماذج المدن الإسلامية)(٤). ودرس سوفاجيه في هذه الدراسة الأخيرة أنطاكية ومحلاتها الخمس والأربعين خلال المدة العثمانية، فقسّمها تقسيماً أثنولوجياً ودينياً نظير محلة اليونان ومحلة الأرثودوكس ومحلة الأرمن ومحلة الأغوات الأرستقراطيين الأتراك... الخ بغية أن يؤكد فكرة العزلة الإجتماعية التي عدها السمة الهامّة للمدينة الإسلامية. ولعله من المناسب القول بأن هناك - إلى جانب أعمال سوفاجيه - دراسة البروفسور اشتر E.Ashtor حول التمدن الإداري لسورية في العصور الوسطى(٥).
وتكمن أهمية االدراسة في أن مؤلفها ركّز على الأحوال الإجتماعية والتمدنية للمدينة السورية، وأشار إلى دور الحركات المعارضة الشعبية في المدن السورية ولاسيما ضد السلطة أو الحكّام الأجانب محاولاً تشبيهها بالفعاليات السياسية والثورات التي شهدتها بعض المدن الأوربية ضد اللوردات.

---

(1) C.Cahen: "Baghdad au temps de ses derniers califes" in Arabica (Ix/1962) pp. 289-302.

(2) Sauvaght: "Esquisse d'une histoire de la ville de Damas" in Revue de Etudes Islamique (VIII/1934) PP. 421-80.

(3) "Antioche, essai de geographic urbaine" in Bulletin d'Etudes Orientales (IV/1934) PP. 27-79.

(4) "Antioche, un type de cite" d'Islam" in Congres International de Geographie (III 1937) PP. 255-62.

(5) E.Ashtor: "L'administration urban en Syrie Medie'vale" in Rivista Degli Studi Orientali (1959) pp. 73-128.

أما فيما يتعلق بالدراسات الحضرية عن مدن شمال أفريقيا فهناك بحث ماسنيون القيّم والمسهب حول الحرف والصنائع الإسلامية في مراكش[١]، وقد اعتمد فيه كما ذكرنا آنفا على عدد من مؤلفات الصنائع والحرف المصنّفة حسب أحصائيات سنة ١٩٢٣م ككتاب (بيان الحرف والصنائع) و (كتاب إحصاء أرباب التجارة والحرف). وقام بترجمة بعض هذه الإحصائيات إلى اللغة الفرنسية. وهناك دراسة كيله J.Caille عن مدينة الرباط خلال مدة الأحتلال الفرنسي[٢]، وكتاب تورينو Tourneau القيّم عن تاريخ مدينة فاس[٣]، وهو في الأصل باللغة الفرنسية ثم ترجم إلى اللغة الإنجليزية. وقد أفدت منه كثيراً في موضوع مكانة مدينة فاس خلال العصور الإسلامية المبكرة. والمهم فيهذا التأليف أن مؤلفه يشير إلى وجود نقابات تجارية في مدينة فاس في العصر الوسيط[٤]. وهو يصف الدرجات التي خضع لها نظام النقابة، فقد كان لها رئيس يدعى أمين. فضلا عن ذلك فإن تورينو تناول ذكر صلاحية النقابة ودورها في حماية أعضائها. فضلا عن هذا هناك دراسة ديسبوا J.Despois عن مدينة القيروان[٥]. وفي الوقت نفسه فإن عدداً من الدراسات الفرنسية قد تناولت مدينة القاهرة والفسطاط مثل دراسة كليرجت Clergete عن القاهرة من وجهة نظر جغرافية المدن والتاريخ الإقتصادي[٦]، ودراسة بوتي عن القصور والبيوت في مصر خلال المدة الإسلامية[٧].

(٣) أما الإتجاه الثالث من الدراسات الفرنسية بشأن التمدن الإسلامي فيمثّله البروفسور كلود كاهين، ومن بين دراساته الكثيرة عدد تخصّص في التنظيمات الإجتماعية والحركات الشعبية التي تشكّلت في بعض المدن العربية الإسلامية بوصفها من الأسس الهامة جدا في موضوع المؤسسات التمدينة أو التي تعدّ من السمات التمدنية الأساس للمدينة. ومن الجدير ذكره فإن كاهين لا يتّفق مع نظرية ماسنيون

---

(1) Massignono: "Enquete sur les corparation" pp. 1-250.

(2) .Caille: "La ville de Rabat jusqu' au protecrorate Francais" in L'Institut des Hautes Etudes Marocaines (XLIV/1949).

(3) R. Le Tourneau: Fez, in the Age of the marinides (Trans by Besse Alberta Clement,(Oklahoma, 1961).

(4) Ibid., p. 95, 96-7, 97-8.

(5) J.Despois: "Kairoun" in Annales de Geographie (1930) pp. 157-77.

(6) M. Clerget: Le Caire, etude de geographie urbane et d'histoire econmique (1934).

(7) E..Pauty: Palais et mainsons d'epoque, musulmane au Caire (Le Caire 1933).

بخصوص النقابات الحرفية لانه لا يرى في الحرف الموجودة في المدينة العربية الإسلامية نقابات كالنقابات الموجودة في المدن الأوربية خلال العصور الوسطى، فتلك الموجودة في المدن الإسلامية كانت عبارة عن مجرد أدوات بيد السلطة إذ تعزّز بها سيطرتها. وفي هذه المسألة، كما أشرنا سابقاً، يناقش ما أورده كلّ من ماسنيون ولوبيه Lopez فيما يتعلق الأمر بالدور الذي أدته النقابات الإسلامية في معارضتها للسلطة المركزية. والمهم أن كاهين حاول أن يتخذ موقفاً معتدلاً بالنسبة إلى مدة ظهور النقابة في التاريخ العربي الإسلامي، فهو لا يميل إلى وجودها خلال القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لكنه من الجانب الآخر يشير الى وجودها في مدة متأخرة أي المدة العثمانية. وعرض البروفسور كاهين في بحث آخر عنوانه (هل هناك تعاونيات حرفية في العالم الإسلامي الكلاسيكي، بضعة ملاحظات وتأملات)[1] رأياً آخر مفاده:- أنه من الخطأ أن نطلق على المدينة الإسلامية Islamic Cities والأحرى تسميتها بمدن دار الإسلام. وهنا ـ حسب اعتقادي ـ يهدف إلى تجريد المدينة الإسلامية من صفات المدنية للمدينة الإسلامية المستقلة، وذلك لأنه في مجال آخر يقول بأن الكثير من سمات ما تسمى بالمدينة الإسلامية ماهي في الواقع إلّا صفات وسمات المدينة البيزنطينية الوسيطة، أوصفات المدن الإيطالية قبل القرن الحادي عشر. ولكن كاهين على الرغم من تفنيده وجود نقابات حرفية في المدينة الإسلامية يشير في بحوث أخرى، بوضوح، إلى وجود حركات شعبية مستقلة وهو يشبهها بتلك الحركات التي شهدتها المدن الأوربية الوسيطة ضد حكّامها. ففي دراسته الممتازة الموسومة بـ (الحركات الشعبية والتمدن الذاتي أو المستقل في آسيا الإسلامية في العصر الوسيط)[2] يتناول بإسهاب التكوينات والفعاليات التي أدّتها بعض الحركات الشعبية كالعيارين والفتوة والأحداث. ويذكر كيف شكّل أحداث سوريا منذ القرن الحادي عشر الميلادي قوة سياسية وتطوروا الى مؤسسة معترفاً بها رسمياً من قبل السلطة. فكان يرأسهم شخص يدعى رئيس المدينة ووظيفته وراثية بصورة عامة، كما أنه يشير الى منظمة الشباب الشجعّان في مصر في القرن العاشر ودورهم ضد الأرستقراطية في المجتمع المصري، ومنظمة الحرافيش التي ترتبط بمنظمة

(1) C.Cahen: "Ya-t-il eu des corparations professionnelles dans le monde musulman classique? Qulques et reflexions" in The Islamic City (ed.by Hourani and Stern, Oxford, 1970) p. 51-63.

(2) C.Cahen: "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulman du moyen age" in Arabica, (V/1958) pp. 225-50, (VI/1959)PP. 25.56, 223-65,

العيارين[١]، ومنظمة الفتوة. وبالإضافة إلى دراسات المستشرق كاهين[٢] هناك دراسة المستشرق اشتر Ashtor التي أشرت إليها آنفا وهي تركّز أيضاً على التنظيمات الإجتماعية ومدى علاقتها بالتمدن في المدن السورية.

الحديث عن مساهمات المستشرقين الفرنسيين، سواء أكان منهم المؤرخون أم الأثريون أم الجغرافيون وما يتعلق بالمدينة العربية الإسلامية لا يعني عدم مساهمة الباحثين أو المستشرقين الأوربيين الآخرين. فقد أسهم هؤلاء ببعض الدراسات التي تمتعت برصيد عال من الشهرة في حقل التمدن كدراسة كرونباوم Von Grunebaum (المدينة الإسلامية والمدينة الهيلينية)[٣] التي ما زال يعتمد عليها ويشار اليها عند التطرّق إلى مدى تأثير المدينة الهيلينية على المدينة الإسلامية. ففي هذه الدراسة القصيرة يقارن كرونباوم بين المدن الأوربية القديمة والمدينة العربية الإسلامية ويخرج بعدد من الإستنتاجات المهمة منها:- تعدّ المدينة بالنسبة الى المسلمين المكان الذي تنجز فيه واجباتهم الدينية، وهي المكان الذي يبرز فيه تراثهم وموروثاتهم الإجتماعية، لذلك فإنها لا تشابه الـ Polis الهيلينية التي تعد وحدة سياسية مستلقة. فمن أجل أن يكون المرء مواطناً في المدينة الأوربية عليه أن يحصّل على موافقة وأن يدّون اسمه في سجل هذه المدينة أو تلك، وهذا لم يكن موجوداً في المدينة العربية الإسلامية[٤]، طالما أن الأفراد المختلفين أصلاً وجنساً يمكنهم الأستقرار فيها واتخاذ المحلّات المخصّصة لهم، فأنتجت هذه العملية نقصاً أوبالأحرى عدم تماسك في الحياة المدينية وفي بنية المدينة وهذه تعدّ صفة غالبة على المدينة العربية الإسلامية. وما ينبغي ملاحظته أن كرونباوم، بتقصّد أو بعدمه، لا يطلق على المدينة الإسلامية كلمة City بل يشير إليها دائماً بكلمة Town، والكلمة إذا ما رجعنا إلى التفسير أو التصنيف الألماني للمدينة تكون أقل مرتبة من الـ Cityبالنسبة الى عدد السكّان أوالى نقص المؤسسات. أما الأستنتاج الآخر الذي توّصل إليه كرونباوم فيتركّز على أن المدينة الإسلامية لا تمثّل أنموذجاً (موّحداً) للحياة التمدنية كما هو الحال بالنسبة الى المدينة اليونانية

---

(1) Ibid, idem" Futwwa" in E.I(2).

(2) E.Ashtor: "L'administration urbain en Syrie" pp. 73-128.

(3) V. Granebaum: "The Muslim Town" pp. 361-70.

(4) Ibid.,p 369.

والرومانية[١] وهو يكرّر الآراء نفسها تقريباً في دراستين أخريين. الأولى باللغة الألمانية وموضوعها (المدينة الإسلامية)[٢] والثانية بالإنجليزية وموضوعها (تركيب أو بنية المدينة الإسلامية)[٣] وهما دراستان متشابهتان بشكل عام من حيث المحتوى والآراء التي يتضمنانها وهو يشير فيهما أيضاً إلى موضوع المدينة المخلوقة والمدينة الذاتية ويصنّف المدن المخلوقة الإسلامية إلى عدّة أصناف، ويصف طوبوغرافية المدينة مشيراً إلى تجمعات الأسواق. ومن المسائل الهامة التي أشار إليها مسألة النقابات، فهو حسبما يفهم من تصويره للحرف ووظائفها يميل إلى رأي ماسنيون. وبالفعل فإنه ذكر دراسته عن إحصائيات الحرف والصنائع في المغرب لسنة[٤] ١٩٢٣، كما أنه يرى بأن الإسلام دين مدنيّ في فلسفته[٥].

Reiligion of the towns people.

وهو بحاجة إلى المدينة[٦]. ومن الدراسات الألمانية الأخرى كتابيّ فايت Gaston Weit عن القاهرة وبغداد[٧]، وهما دراستان تقليديتان. وهناك أيضاً دراسة تشنر Taeschner عن العيارين والفتوة[٨]. وتشنر يخالف آراء كلود كاهين في هذه الموضوعات إذ إنه يشير بوضوح إلى أن جميع المدن الإسلامية تتّصف بوجود نقابات وأصناف[٩].

وإذا ما كان عدد الدراسات الألمانية عن المدن الإسلامية لا يقارن بعدد الدراسات

---

(1) Ibid.,p pp. 369-70.

(2) Von Gruneoaum: "Die Islamiche Stadt" in Saeulum (VI/1955) PP. 138-53.

(3) Von Grunebaum: "The Structure of the Moslim Town" pp. 141-158.

والمناسب ذكره أن كرونباوم قد أنتقل للعمل الى أمريكا في جامعة هارفرد وتجنّس بالجنسية الأمريكية

(4) Ibid.,p PP. 145-7,150.

(5) Ibid.,Pp. 142.

(6) Ibid.,p 143.

(7) Weit: Caire city of Art and commeree (Oklahoma 1964), idem Baghdad (Oklahoma, 1971).

(8) Taeschner, Futwwa: in E.I(2).

(9) Ibid.

الفرنسية فإن المساهمات الإنجليزية تعدّ أقل من ذلك بكثير. وربما يرجع السبب إلى أن حركة الإستشراق في فرنسا قد تركّزت ـ كما ذكرنا آنفا ـ على الجوانب الإجتماعية والفكرية، بينما توجّه اهتمام المستشرقين الألمان إلى تحقيق المخطوطات الإسلامية والكتابة عن التصوف والفلسفة والعقائد الإسلامية والتاريخ الإقتصادي والحضارة الإسلامية والتشيع. في حين إنصّب اهتمام الباحثين الإنجليز على التاريخ الإسلامي سياسياً ودينياً مع العناية الخاصة بالفرق الإسلامية. ومع كل ذلك فإنه من الغرابة القول بعدم وجود دراسات من المستشرقين والمؤرخين الإنجليز عن المدن في المناطق التي كانت خاضعة لسيطرتهم السياسية كما شاهدناه بالنسبة الى اهتمام الفرنسيين بتمدن شمال أفريقيا القديم والحديث. صحيح أن هناك اهتماما ملحوظاً من قبل المستشرقين البريطانيين بمدن إيران والمشرق الأسلامي نظير دراسة لوكهارت L.Lockhart الموسومة بـ (المدن الفارسية)[١] ودراسة فري R.Frye عن (بخارى)[٢]؛ وتحقيقه كتاب النرشخي عن بخارى أيضاً، وما ألفّه ماينورسكي Minorsky عن تاريخ (شروان ودربند)[٣]، ودراسة كلارك J.I CLARK عن (كرمنشاه) و (شيراز)[٤] ودراسة كوستيلو Costello عن (كاشان المدينة والإقليم)[٥] ودراسات أخرى[٦]. لكننا لا نجد كتابات ترتبط بتاريخ المدينة العربية الإسلامية من وجهة نظر التمدن، ما عدا ما أشرت إليه آنفا من بحث البروفسور برنارد لويس حول النقابات الإسلامية تلك التي أبدى فيها عدداً من وجهات النظر المقتضبة عن المدينة العربية الإسلامية منها: - إن المدن الإسلامية في العصور الوسطى وقتية وقصيرة العمر، فهي تتمتع بأهمية تجارية وفكرية لقرن أو أكثر ثم سرعان ما تتدهور وتختفي، وكذلك رأيه عن خلو المدينة من أي مؤسسات مدينية Municipal Institutions، ومن أي وجود تمدني دائميّ ومستمر[٧]. والبروفسور

---

(1) L.Lokhart, Persian Cities (London 1960), idem Famous Cities in Iran (Brentford, Middlesex, 1939).

(2) R.Frye (editor): The History of Bukhara of al-Narshakhi (Cambridge 1954), idem Bukharam, the Medival Achievement (Okahoma 1965).

(3) V.Minorsky: A History of Sharvan and Darband (Combridge 1958).

(4) J.I.Clarke and B.D. CLARK: Kermanshah, an Iranian Provincial City (Durham 1969).

(5) V.F. Costello: Kashan, a city and region of Iran (London 1976).

(٦) من أمثال أعمال بوزورث عن سجستان وخراسان وآربري عن شيراز.

(7) B.Lewis, Op, Cit, p. 20.

لويس في هذا الرأي والرأي الآخر الذي يقول فيه بأنه من الصعب أن نجد أي أثر لما يسمى Civic Spirit (المواطنة) في المدينة العربية الإسلامية يلتقي مع ما طرحه سوفاجيه من أفكار ومع ما تكرّر في كتاب بلانهول أكسفير Xavier.

ولهذا من الممكن تصنيف آرائه مع آراء المدرسة الفرنسية بتركيزها على المؤسسات الإدارية كأساس للتميز بين المدن[١]. وإلى جانب دراسة برنارد لويس هناك دراسة جست A.R.Guest (تأسيس الفسطاط وخططها)[٢] ودراسة آشلي Ashley القديمة (المدينة في العصور الوسطى الأوربية)[٣]. وظلت الدراسات الإنجليزية عن المدن العربية الإسلامية منذ ثلاثينيات القرن العشرين حتى الستينيات منه متأخرة وغير متخصّصة إلى حدّ ما إذا ما قورنت بمساهمات المستشرقين والمؤرخين الفرنسيين. ويبدو أن المستشرقين البريطانيين لم يهتموا كثيرا بهذا الحقل من الدراسات لاختلاطه وتشابك مضامينه مع الدراسات الجغرافية للمدن أو ربما لعدم وجود متخصّصين في هذا الميدان. وبالفعل فإن هناك عدداً من الدراسات الإنجليزية عن جغرافية المدن العربية تناولت الإطار التاريخي لهذه المدن، وعرضت جملة آراء، الكثير منها مقلّد في اعتماده على آراء الباحثين الفرنسيين. فمثلاً هناك دراسة عن (الشرق الأوسط دراسة جغرافية[٤] من تأليف عدة باحثين تطرّقوا فيها إلى سمات المدينة العربية الإسلامية وخصائصها ومدى اختلافها عن المدينة الأوربية وقد كرّروا آراء جورج مارسيه[٥] وكرونباوم في هذا المجال.وهناك دراسة كوستيلو Costello في قسم الجغرافية في جامعة برستون وعنوانها (التمدن في الشرق الأوسط)[٦]. وهو في حديثه عن المدينة الإسلامية في العصر الوسيط يعتمد كلياً على آراء البروفسور كويتاين Goitein في دراسته (مجتمع البحر المتوسط، ويهود العالم العربي، الأسس

---

(1) Ibid.

(2) A.R Guest: "The foundation of Fustat and the Khitat of the Town" in JRAS (1907) PP. 49-83.

(3) W.J. Ashley: "The beginnings of town life" pp. 359-406.

(4) Peter Beaumont and others: The Middle East: A geographical Study (Britain 1976).

(5) Ibid., p. 192,169-7,197-8,199.

(6) V.F Costello: Urbanization in the Middle East (Cambridge 1977).

الإقتصادية) ودراسته (القاهرة، المدينة الإسلامية حسبما تصوره وثائق الجنيزة)[١].
كذلك يعتمد على دراسة لابيدوس (المدن الإسلامية في العصور الوسطى المتأخرة)[٢]، وكلاهما من المتخصّصين الأمريكان في حقل التمدن.

ونلحظ أن تحولاً قد طرأ على اهتمام المستشرقين والمؤرخين البريطانيين نحو حقل التمدن الإسلامي، ففي حوالي ١٩٦٥ عقدت جامعة أكسفورد أول ندوة من نوعها حتى هذه المدة، موضوعها المدينة الإسلامية The Islamic City[٣]. وقد جمع الأوراق(البحوث) التي قدّمت إلى هذه الندوة وحقّقها كل من البروفسور ألبرت حوراني A.H.Hourani والبروفسور شتيرن S.M.Stern وطبعت في كتاب بالتعاون مع معهد الدراسات الشرق أوسطية في جامعة بنسلفانيا في أمريكا سنة ١٩٧٠. والأوراق التي قدّمت إلى هذه الندوة تتعلق بالمدينة الإسلامية من وجوه متعددة، فهناك ورقتان عن بغداد، الأولى للدكتور صالح أحمد العلي[٤] والثانية كتبها المستشرق المعني بدراسة مدينة بغداد لاسنر Lassner[٥]، وورقة أخرى للبروفسورشتيرن من بريطانيا، وثالثة من تأليف المستشرق الأمريكي سكانلون Scanlon حول الخدمات العامة المدينية والحضرية في المدن الإسلامية الوسيطة[٦]، وورقة المستشرق الأمريكي لابيدوس حول (المجتمع الإسلامي الحضري التمدني في سوريا المملوكية)[٧]. وورقة

(1) Ibid., p. 12-14, S.D. Goitein: A Maditerranean Socitry, the community of the Arab World, I. Economic Foundation (Cambridge 1967, idem "Cairo: An Islamic city in the light of the Geniza Documents" in Middle Eastern Cities ed. By I.M Lapidus (Berkeley and Los Angeles 1969).

(2) Costello, pp. 14-16, I.M Lapidus: Muslim Cities in the Later Middle Ages (Cambridge, Mass, 1967).

(3) A.H Hourani and S.M Stern (eds.) The Islamic City (Oxford 1970).

(4) S.el- Ali: "The foundation of Baghdad" in The Islamic City pp. 87-101.

(5) J.Lassner: "The caliph's Personal domain: The City olan of Baghdad Re-examined" in The Islamic City, pp. 103-118.

(6) George, T.Scanlon: "Housing and Sanitation: Some aspects of medival Islamic Public Service" in The Islamic City pp. 179-94.

(7) Ira M. Lapidus: "Muslim Urban Society in Mamluk Syria" in The Islamic City, pp. 195-205.

روجرز Rogers عن سامراء[١] وورقة المستشرق الفرنسي كلود كاهين (النقابات الحرفية في العالم الإسلامي الكلاسيكي)[٢] وورقة المستشرق الفرنسي جين أوبين Aubin (عناصر دراسة التجمعات المدينية أو الحضرية في إيران في العصور الوسطى)[٣] وورقة جارنيه J.Garner (ملاحظة حول المدن الصينية خلال المدة الزاهرة في الإسلام)[٤] وورقة ايليسيف N.Elisseeff (دمشق ونظرية سوفاجيه)[٥] ومن مفارقات الندوة أنها تضمنت ثلاثة مناهج متعارضة إلى حدّ ما بالنسبة إلى تفسير المدينة وفلسفتها وسماتها. فالمستشرقون الفرنسيون ولا سيما كلود كاهين، على الرغم من معارضته لأفكار ماسينيون، فإنه من الجهة الأخرى يؤيد وجود مؤسسات مدينية في المدن الإسلامية كالنقابات والحركات الشعبية المعارضة للسلطة في مدة متأخرة أي منذ القرن الثالث عشر الميلادي.

بينما وقف المستشرقون البريطانيون موقف المعارضْ تماما للإتجاه الداعي إلى وجود مؤسسات في تلك المدن. في الوقت الذي ركّز فيه المستشرقون الأمريكان على النظرية السائدة في كتاباتهم والمتمثلة بمكانة تلك المدن من حركة التمدن الحضري. والأهم من هذا فقد كان من المتوقع أن يحتّل المستشرقون الإنجليز مكان الصدارة في هذه الندوة سواء من ناحية العدد أم العدّة؛ لكن حقيقة الأمر أظهر خلاف ذلك فالمشاركون كانوا اثنين فقط وهما الروفسور حوراني والبروفسور شتيرن، أو بالأحرى واحد فقط وهو شيترن؛ وذلك لأن البروفسور حوراني لم يقدّم ورقة مستقلة إنما قدّم مقدّمة مسهبة تشتمل على خلاصة شاملة للأوراق المقدمة وللندوة أيضا. وإن كليهما غير متخصّص في حقل الدراسات الحضرية ودراسات المدن والتمدن الإسلامي فلم يكتب أي منهما عن المدن الإسلامية سابقاً. وواقعا فالمشهور عن ألبرت حوراني بأنه

---

(1) J.M Rogers: "Samarra: A Study in Medival Town - Planning" in the Islamic City, pp. 119-155.

(2) C.Cahen" Ya-t-il au des corporations professionelles" in The IslamicCity, pp. 51-63.

(3) Jean Aubin: "Elements pour L'Etude de agglomeration urbaines dans L'Iran Medieval" pp. 65-75.

(4) J.Garnet: "Note sur les villes chinoisses au moment de L'apogee Islamique.

(5) N.Elisseeff: "Damas a la lumierd des theories de Jean Sauvadet" in the Islamic City, pp. 157-166.

ألف في موضوعات متعددة من التاريخ العربي الحديث[١]، في الوقت الذي تركّزت فيه كتابات شتيرن على الدولة الفاطمية والاسماعيلية. ومع كل هذا فإنهما مالا بشدّة إلى نظرية المؤسسات، وفي بعض الأحيان بشكل متناقض. فكان جوهر وخلاصة ورقة شتيرن (بنية أو نظام المدينة الإسلامية)[٢] يدور حول مناقشته بل ومعارضته لكل ما أورده ماسنيون من أفكار. فهو يقول عن موضوع النقابة وعلاقتها بالقرامطة ما نصّه:

"The theory though it sounds most attractive, has in fact not a shred of evidence to support it"[٣].

والحقيقة أن لويس ماسنيون ـ خلافاً لما يزعمه شتيرن ـ قد ذكر عدداً من الإستشهادات المؤيدة، لرأيه؛ وأنها على الرغم من نقصها وقلّتها ما زالت أقوى من ردّ البروفسورشتيرن الذي اكتفى بالتعليق على ذلك الرأي بقوله: -- إنها عبارات منمّقة وينقصها الدليل. أما عن الأدلّة الأخرى التي ذكرها ماسنيون نظير رسالة أخوان الصفا بشأن العمل، ووجود نقابة للمعلمين في الأزهر ومشابهة نقابات القرن الثالث عشر الميلادي في أناضوليا مع نظام الدرجات عند القرامطة؛ فجميعها حسب رأي شتيرن خليط من كلام كاذب[٤].

"Pelle- mell collection of false logic"

٢- وبينما يشير ماسنيون إلى وجود مؤسسة (الجامعة) في المدينة الإسلامية كجامعة الأزهر نجد شتيرن يعارضه في هذا الرأي أيضا قائلا: بأن المدة التاريخية من القرن الحادي عشر الميلادي فصاعداً قد شهدت ظهور سمة المدارس. فلو كان للحضارة الإسلامية اتجاه نحو الـ Corporations (النقابات) لكان الوقت ملائماً لظهور جامعة كالجامعة في المدينة اللاتينية الغربية، وأنه من السخف، حسب رأي شتيرن، أن نجد محاولات في بعض المساهمات الغربية تشير إلى أثر وفضل المدرسة الإسلامية على

(1) See A.H. Hourani: Great Britain and the Arab World (London 1945). Idem, Arabic thought in the liberal Age 1978-1939 (London 1962), idem Minorities on the Arab World (New York 1947), etc.

(2) S.M Stern " The Constitution of the Islamic City" pp. 25-50.

(3) Ibid., p. 40.

(4) Ibid,.p.40.

الجامعات الأوربية[١].

٣- اعتمد شتيرن في الوقت نفسه على النتائج التي توصل إليها سوفاجيه التي سبق عرضها تلك التي تفيد بأن خطط المدينة الإسلامية في حقيقتها مأخوذة ومقلّدة للمدن اليونانية القديمة، أمثال الشوارع، والسوق المركزية، فيقول مانصّه:-

"It is evident that on the whole urban life in the Muslim Cities owed a great deal to the traditions of Antiquity"[٢]

٤- ويرى شتيرن أن المدينة العربية الإسلامية تتّسم بفقدانها لأي وحدة أوتماسك في بنيتها وتركيبها الداخلي وكذلك بخلوّها من المؤسسات المدينية.

Corporate municipal institution

والبروفسور شتيرن في هذه المسألة لا يذكر إلّا الآراء المؤيدة لرأيه بينما في الوقت نفسه يتجاهل تلك الآراء والإستنتاجات المعارضة. ومثال على ذلك موقفه من المعلومات التي أوردها الحسيني في كتابه (الإدارة العربية Arab Administration).

فالحسيني يشير إلى أن المدن الإسلامية كانت تدار من قبل مجلس يسمى (ديوان الشورى) ويتصدره رئيس يدعى (الصدر). وإن كلّ مدينة تدير شؤونها بنفسها وتدفع ريعاً سنوياً للدولة السلطة المركزية، هناك إمارات كانت شبه مستقلة تشابه الـ Free Cities (المدن الحرة) في أوربا، فضلا عن هناك نقابة للتجّار[٣]. ويكتفي شتيرن بالتعقيب على جميع هذه الآراء بالقول: ((إنه كلام خال من أي دليل، وصورة كاذبة ومزيفة)) ويقول أيضاً: ((الكتاب سطحي ولم أشر إليه إطلاقاً))[٤] ثم يعقّب على ذلك مكرّرا الآراء السابقة:- المدينة الإسلامية خالية من أي مؤسسات؛ لأن المجتمع الإسلامي لم يرث أياً من المؤسسات المدينية والحضرية من الحضارات القديمة ـ ويقصد بها اليونانية والرومانية ـ كما أن الإسلام لم يطوّر أياً من هذه المؤسسات[٥]

(1) Ibid., p. 48.

(2) Ibid., p. 29-30.

(3) S.A.Q. Husaini: Arab admimistration (Madras 1949) pp. 217-18.

(4) Ster4n, op, cit., p. 31.

(5) Ibid., p. 31.

ذاتياً فالحضارة الإسلامية في رأيه كان باستطاعتها السيطرة على ما كان موجوداً قبل الفتح الإسلامي من مؤسسات مدينية ـ حضرية قديمة ثم تطويرها؛ غير أنها لم تقم بهذه العملية وذلك يرجع الى انتهاء حركة وفعالية المؤسسات المدينية القديمة، فلم يبق هناك شيء يمكن لهذه الحضارة أن تستعيره[١].

٥- أما فيما يتعلق بالحركات الشعبية التي شهدتها بعض المدن الإسلامية واستقلاليتها عن نفوذ السلطة المركزية التي سبق ذكرها في دراسة البروفسور أشتر Aster فإنها حسب رأي ستيرن، ظاهرة عرضية لم تأت بالنتائج نفسها التي جاءت بها الحركات الأخرى في المدن الأوربية. وهو يعلّق في هذا الصدد على ما ذكره ابن خلدون في رواية مفادها أن محمد بن عبّاد كانت له الرياسة على المدينة، وأنه قد تولّى رأس المشيخة وكان يلقّب بعميد أو رئيس المدينة، وأنه قد اقتسم الحكم مع عدد من أعيّان المدينة[٢]. والبروفسور شتيرن يرى هذا ـ كما سبق ـ حدثاً عرضياً وقتياً أيضا.

٦- لم يكتف شتيرن بذلك كلّه بل تعرّض إلى المدن التي أسّسها المقاتلون المسلمون خلال عمليات الفتوح الأمصار التي لم تكن موجودة قبل الفتوحات ويعتمد في هذا المجال على ماكس ويبر Max Weber في كتابه (المدينة) إذ يقول إن المدينة الإسلامية خالية من المؤسسات، ويرجع سبب ذلك إلى التقاليد[٣] العربية البدوية الصارمة.

من جهة ثانية فإن حوراني عرض أيضاً في مقدمته أفكاراً تتلاءم وما طرحه شتيرن ومؤيدو نظرية المؤسسات. فهو قد اعتمد على الخصائص الخمس للمدينة التي أشار إليها ماكس ويبر Weber وحاول أن يجد ما يقابلها في المدينة الإسلامية فقال بأن اثنين من هذه الخصائص الخمس فقط وهما المحكمة، واستقلالية المدينة لا تتوافر في المدينة الإسلامية. لذا فإنها ليست مدينة ـ حسب رأي حوراني ـ بالمعنى الكامل لهذه

---

(1) Ibid., p. 30.

(2) Ibid., p.30.

(3) Stern, p. 80.

ينظر ابن خلدون: تاريخ ج٢ ص٢٠٨.

الكلمة[١]. أما مدى تأثر المدينة الإسلامية بالأوربية، فإن البروفسور حوراني يعتمد على رأي سوفاجيه الداعي إلى أن المدينة الإسلامية هي مدينة يونانية رومانية لاغير، وإن المسلمين الفاتحين قد اتخذوا مستقراتهم في المدن المفتوحة في منطقة الاكورا Agora والشارع المركزي والمعبد أو الكنيسة، وجميع هذه الوحدات الطوبوغرافية كانت هي قلب المدينة اليونانية. ففي هذا المكان حلّ المسجد الجامع محلّ المعبد أو الكنيسة، وحلّت الأسواق الرئيسة محل الشارع المركزي والاكورا[٢]. وعلى الرغم من ذلك فإن موقف حوراني نتيجة إلى عرضه العام كان أقلّ حدّة من موقف شتيرن تجاه المدينة الإسلامية والحضارة الإسلامية، إذ نراه يميل إلى رأي وليم مارسيه وجورج مارسيه القاضي بأن هناك شخصية مشتركة عامة[٣] تجمع بين المدن الإسلامية. ويميل إلى رأي جين أوبين Aubin في بحثه المشار إليه سابقاً الذي يفيد بأن انعدام المؤسسات المدينية ـ الحضرية في المدينة الإسلامية لا يعني انعدام وجود التمدن في الإسلام، فالمدينة الإسلامية تشابه المدن الآسيوية الأخرى في هذا النقص أي عدم وجود مؤسسات.كما أنه يشير إلى ما ذكره جارنيه Gernet حول المدينة الصينية إذ قال بأنه لم يكن في الصين، وحتى مدة النمو التجاري والبرجوازي خلال مدة السونغ Song[*] أي تمدن إطلاقاً. والمدينة هناك كانت مجرد قطعة من الأرض يكتظّ فيها الناس، فلم يكن لها سلطة أو إدارة خاصّة، ولم تكن لها وظيفة متميزة. ويعلّق حوراني على هذا بأن المدينة الإسلامية ليست كالمدينة الصينية تماما، فإنها كانت فعّالة[٤].

فما تقدم ذكره من عرض لدراسة شتيرن وآراء حوراني تدفعنا الى القول مرة أخرى بأن المستشرقين الإنجليز لم يقدّموا مساهمات عميقة في حقل دراسات المدن الإسلامية بصورة خاصة، والأحرى عدم وجود متخصّصين في هذه الدراسات؛

(1) Hurani, A.H. "The Islamic City in the light of recent research" in the Islamic City, pp. 13-14.

(2) Hourani, p. 22.

(3) Ibid., p. 12.

(*) وتمتد فترة السونغ خلال ٩٦٠-١٢٧٠م.

(4) See J. Aubin: "Element pour L'Eutde" Op.Cit, p. 66-67 J. Gernet: "Note sur les villes" op.cit., pp. 77-8, 79-80. 84.

بخلاف ما قدّمه الفرنسيون، فشتيرن لم يوفق الى إظهار رأي أو تفسير مستقّل بهذا الشأن بل كان هو و البروفسور حوراني كثيراً ما يذكران أسماء وإسهامات المستشرقين الفرنسيين ويعتمدان دون تجديد على آرائهم وكتاباتهم. فضلا عن أنهما كانا يميلان إلى التفسير الذي يركّز على المؤسسات وعبّرا عن موقفهما بشأن تلك المسألة بوضوح. ولكن قبل أن نغادر المدرسة البريطانية لا مندوحة من الإشارة إلى كتاب المؤرخ الإنجليزي المشهور توينبي الذي أصدره سنة ١٩٧٠ والموسوم بـ (المدينة في حركة)؛ وتناول البروفسور توينبي في هذا الكتاب أنواع المدن قبل عصر المكننة كالمدن التقليدية ومدن الدول City States والمدن العواصم، والمدن الدينية، ومن ثمّ المدن الميكانيكية. وهو على الرغم من أنه لا يتحدّث عن المدينة الإسلامية فيما يتعلق بنظرية التمدن وإظهار خصائصها ومقوّماتها لكنه يفسّر وبشكل تاريخي فشل الدولة العربية الإسلامية في العصور الوسطى باتخاذ عاصمة ملائمة أو فشلها باتخاذ مدن أدّت دور عواصم. فاتخاذهم الشام أو دمشق عاصمة أدّى الى فشلهم في السيطرة على خراسا والمشرق وذلك يرجع الى البعد الجغرافي. وأيضا عندما اتخذوا بغداد عاصمة لهم فشلوا أيضاً في تحقيق السيطرة على شمال أفريقيا وأسبانيا. لذلك فهو يصل إلى نتيجة مفادها : - لو أن العرب كانوا قد اتخذوا سلسلة من العواصم وفي مواضع المدن القديمة من أمثال طيسفون وأنطاكية والاسكندرية لحقّقوا نجاحات أكثر بكثير في السيطرة على جناحي الإمبراطورية الشرقي والغربي[١]. وهو أيضاً في هذا الكتاب يذكر بعض المدن الإسلامية التي اشتهرت نتيجة للعامل الديني[٢].

وحدث التطوّر الهام والملحوظ في دراسة المدن عامة والإسلامية بضمنها ومن شتى النواحي في أواخر الستينيات والسبعينيات في الولايات المتحدة الأمريكية؛ فهناك مكتبة غنيّة جداً بالكتب والدراسات حول المدينة الأمريكية بالدرجة الأولى والمدن الأوربية ثانياً. كذلك فإن الجامعات الأمريكية أولت وتولي اهتماما متزايداً بدراسات التمدن. فكان نصيب المدينة العربية الإسلامية من جرّاء هذا التطّور أن حظيت باهتمام غير قليل في دراساتهم. ومما يلفت النظر أنه بينما ركّز المستشرقون الفرنسيون على المدينة الإسلامية والأوربية والوسيطة من وجهة نظر تاريخية، فإن المستشرقين والمخصّصين الأمريكان ولاسيما أولئك المعنيين بأمور التمدن عامة

---

(1) Toynbee: The City on the Move, p. 128, 129, 130.

(2) Ibid,, p. 153, 158, 160.

والتمدن الحضري خاصة قد تركّزت اهتماماتهم على وضع المدينة الحديثة ولاسيما المدينة الأمريكية. صحيح أن لويس ممفورد في كتابه (المدينة في التاريخ) يشير إلى أنه من الضروري حينما نفكر بوضع أسس جديدة لحياة تمدنية معاصرة ومستقبلية لابدّمن تفهّم الطبيعة التاريخية للمدينة وذلك من أجلا لتمييز بين وظائفها الأصلية. وبعكس ذلك سوف لا نملك الحافز الدافع لأتخاذ خطوة جريئة كافية في المستقبل[١]. إن هذا القول صحيح من الوجهة النظرية، وعملياً فإن أتجاهات الدراسات التمدنية الأمريكية لم تشاطر ذلك المسلك وفاعليته لأن اغلبها لا تعطي إلا اهتماما قليلاً بالشأن التاريخي لهذه المدينة أو تلك. وقد يعزى سبب ذلك إلى فلسفة الباحثين الأمريكان بخصوص المدينة ونشأتها، إذ المعروف أن المدينة الفرنسية أو الأوربية بصورة عامة ومدن المنطقة الإسلامية ولاسيما بالنسبة الى المدن الذاتية تتمتع بأصالة تاريخية، وهي تمتلك تاريخاً وإرثا قد يمتد إلى مئات أو آلاف السنين. وهو تاريخ عريق في التمدن يزوّد المؤرخ الأوربي والشرقي بمادة تاريخية غنيّة عن واقع تُلك المدن في الجوانب الحضرية. بينما نجد المدينة الأمريكية فقيرة تاريخياً فهي مدن حديثة لا تمتلك مثل تلك العراقة والأصالة التاريخية وبذلك فليس هناك من دافع يحثّ المختص بالمدن أو التمدن الأمريكي على البحث في غور تاريخ المدن وإظهار موقعها من التقدم التمدني والحضري. وبالفعل فإن ما ذكره ماكس ويبر عن ردود فعل الباحث الأمريكي تجاه الدراسات الأوربية للمدن صحيح، فهو يعدها مجرد مدن قديمة، وأنه نادراً ما يراها ملائمة للمشكلة التي تجابهه في الوقت الحاضر[٢]. فالباحث الأمريكي في حقل المدن يوجّه أهمية متزايده للمدينة الأمريكية الحديثة وما تواجهه من مشاكل معقدة بعضها يتّصل بتزاحم السكّان وتزايد الهجرة وبعضها يتعلق بتشويش تخطيطها ونقص أو تزايد عوامل العمران تبعاً لميزانيتها المالية، والبعض الثالث يتّصل بحياتها الإقتصادية، وبمشاكله الإجتماعية كالبطالة والفقر، ومشاكل أخرى تتعلق بتزاحم النقل والمواصلات وفساد الجو والعزلة الإجتماعية للعوائل

---

(1) L.Mumford: The City in History, p.3.

(2) Max-Weber: The City, p. 46.

عن هذا ينظر مثلاً التقرير الصحفي الذي نشرته صحيفة تلهاسي الأمريكية باللغة الإنجليزية بعنوان (المدن أماكن جميلة للزيارة ولكن...؟) وفيه يوضّح الصحفي المشاكل التي تعاني منها المدينة الأمريكية المعاصرة.

والأفراد على حدّ سواء. وقد دفعت هذه المؤثرات وغيرها الباحث الأمريكي إلى أن يشخّص هذه العلل ويحاول الوصول إلى حلول نظرية على الأقل؛ كذلك فإن هذه المؤثرات قد أدّت إلى توجيه مفهومه وفلسفته في حقل دراسة التمدن بصورة عامة، كما نلاحظ ذلك في دراسته للمدينة العربية الإسلامية. فالعلماء الأمريكانبصورة عامة لم يقفوا كثيرا على عنصر المؤسسات وفيما إذا كانت متوافّرة في المدينة الإسلامية أو هل أنها تمتلك هذه المؤسسات المدينية أم لا؟ بقدر ما اهتموا بوصفها من وجهة نظر التمدن الحضري ومدى علاقتها بالقرية. وكيف تمكّن المسلمون آنذاك من التغلب على مشاكل الهجرة مثلا، أو مشكلة توصيل المياه الصالحة للشرب، أو النسبة في المحافظة على النظافة، أو القدر الذي أفلحّت فيه في توفير الخدمات المدينية، أو مستوى تقدّم البناء والعمران ونوعه. أو تخطيط الشوارع وهيئتها ونظام تفرعها، أووضع المدينة الإقتصادي موازنة بما تتمتع به من ميزانية، أو وضعها الثقافي، أو أحوالها الإجتماعية.

فضلاً عن ذلك، هناك مسألتان ينبغي الإشارة إليهما في الوقت الحاضر قبل الخوض في وصف مساهمات الباحثين والعلماء الأمريكان :-

المسألة الأولى هي: بينما كان المؤرخون كما ذكر آنفا يحتلّون مركز الصدارة في دراسات المدن الإسلامية خلال العصور الوسطى والحديثة سواء أكان ذلك في فرنسا أم أوربا بدرجة أقل، نجد أن الباحثين الإجتماعيين وعلماء الإجتماع الحضري هم الذين أدّوا ويؤدون دوراً أساسياً في دراسة المدن الحديثة في المنطقة العربية والإسلامية[١]. ففتحوا بذلك مجالات جديدة في دراسة المدن عامة والمدن الإسلامية في العصر الوسيط أيضاً. لكن هذا لا يعني اختفاء دور المؤرخين في هذا المجال، وربّ سائل يتساءل فيما إذا أحدث هذا التحوّل في الكتابة والبحث أي نتائج حريّة بالملاحظة!؟ والجواب عن هذا إلى درجة ما بالإيجاب. فالإجتماعيون كما ترى

---

(١) لزيادة الإطّلاع حول ما كتبه الأجتماعيون ينظر البيبليوغرافيا في كتاب:

Comparative Urban Research: The admimistration and politics of cities. Ed.by Robert T. Donald (USA 1969) PP. 325-5.

فضلا عن ذلك الأوراق التي قدّمت إلى الندوة التي احتواها الكتاب التالي:

The Study of Urbanization. Ed. By Philip M.Hauser and Leo F.Schnore (USA 1966).

البروفسورة شيرلي Shirley قد انقسموا حول طبيعة مهمتهمْ في حقل المدينة على أولئك الذين وجدوا في المدينة أنها المكان الدائم ذات الوجود أو الماهية المحدّدة، وعلى آخرين نظروا إليها وكأنها مرحلة أولى في حركة التطوّر التمدني والحضري(١). بالإضافة إلى هذا فالإجتماعيون وعلماء الإجتماع الآخرين قد انقسموا أيضاً في تفسيراتهم على مدارس تبعاً للعامل المؤثر أو لمجموعة العوامل المؤثرة والضاغطة في تكوين المدينة. فمنهم من مال إلى أثر العامل الإقتصادي والإجتماعي، وآخرون مالوا إلى أثر عناصر المحيط والبيئة Ecology وبضمنه المحيط والسكّان، وجماعة ثالثة ركّزت على الظروف والأحوال البيئية Environments ورابعة على ركّزت على العامل التكنولوجي، وفئة خامسة شدّدت على فضائل المدينة وقيّمها Values وأثرها في البنية الإجتماعية(٢). إلا أن من بين أهم نتائج توجّه علماء الإجتماع نحو دراسة المدن العربية الإسلامية، حسبما يتضّح آنفا، وقوعهم في عدد من التناقضات نظراً لعدم صلابة خلفيتهم التاريخية، فتوصلوا إلى عدد من العموميات الناتجة من حكم معاصرة اختصاصهم، وكذلك من تعسفهم في فرض التفسيرات التي تميل إلى عامل واحد دون الآخر.

أما المسألة الثانية فهي الرقعة الجغرافية التي أثارت اهتمامات الباحثين والمستشرقين الأمريكان بالنسبة للمدن العربية والإسلامية. فمن الغرابة أن نجدها متمحورة في منطقة شمال أفريقيا بصورة عامة وفي مصر خاصة إذ احتلت هذا التحديد الجغرافي مكانة ملحوظة في دراساتهم واستشهاداتهم، ثم إلى درجة قليلة جداً أولوا عناية بالعراق. والإتجاه صوب التمدن في شمال أفريقيا كان ـ كما لاحظناه هو الصفة السائدة لاهتمامات الباحثين والمستشرقين الفرنسيين ـ حسبما يبدو من أجل تحقيق هدف أو مجموعة أهداف. فالباحثون الأمريكان إضافة إلى مساهماتهم في دراسة التمدن في شمال أفريقيا خلال التاريخ الحديث، اعتمدوا على بعض الدراسات الفرنسية فترجموا عدداً منها نظير دراسة جوليان C.A.Julian حول تاريخ شمال أفريقيا(٣)، ودراسة تورينو Le Tourneau حول مدينة فاس، ودراسة لومبارد Lombard

(1) Shirley B.Laska: "The role of the city in Modern society" in Human Mosaic Vol. 3 No 2 (1969) p. 194.

(2) See Gideon Sjoberg: "Theory and Research in urban sociology. pp. 165-72.

(3) C.A.Julien: History of North Africa (New York 1970).

حول عصر الإسلام الذهبي إذ يتضمن حديثاً طويلاً عن التمدن في شمال أفريقيا.

بالإمكان تقسيم الدراسات الأمريكية فيما يتعلق بالمدن الإسلامية على قسمين:

١- الدراسات التي تناولت بصورة رئيسة المدينة ككل من حيث أهميتها كوحدة حضارية من النواحي الإجتماعية والإقتصادية والتمدنية ـ الحضرية.

٢- الدراسات التي تخصصت بدراسة مدينة واحدة من المدن العربية الإسلامية دون غيرها.

وقد مثل الإتجاه الأول بصورة عامة علماء الإجتماع، ومنهم بيرت هوسلتز Bert F.Hoselitz في دراسته (دور المدن في النمو ـ التنمية ـ الإقتصادي للبلدان النامية)[١]. ومن الآراء التي خرج بها البروفسور هوسلتز هي: أن الوظيفة الإقتصادية لمدن العصور الوسطى وفعالية الدور الذي أدته قد أنتجا تركيباً أو بنية (اجتماعية) بسيطة بخلاف المدن المعاصرة لهذه البلدان النامية. فالمدن المعاصرة تتسم بتشابك المؤسسات لذلك أنتجت تطوراً اجتماعياً معقداً)[٢]. ومن الممكن القول بأن آراء بيرت هوسلتز قد تأثرت كثيراً بالآراء التي سبق أن طرحها المستشرق الفرنسي بيرين Pirenne بالنسبة لعلاقة المدينة بالظروف التجارية؛ وأنه في الواقع ردّد رأي بيرين من صفحة (١٩٨ إلى٢٠٠ في كتاب بيرين) المتعلق بتقسيم المدن الأوربية في العصور الوسطى على مدن لها وظيفة سياسية، وأخرى ذات وظيفة إقتصادية. والأهم من ذلك فإن هوسلتز كرّر أيضاً رأي أو كما يطلق عليها البعض نظرية بيرين عن دور الإسلام أو الفتح الإسلامي في تدمير التمدن الأوربي وتدمير المدينة الأوربية[٣]. وضمن هذا الخط تأتي دراسات كيدون Gideon الإجتماعي، وأهمها دراسته (المدينة قبل دور التصنيع) والأخرى (نظرية أوبحث علم الإجتماع التمدني ـ الحضري). وكيدون واحد من ممثليّ مدرس شيكاغو لعلم الإجتماع الحضري التي ركّزت على العامل الإقتصادي ـ الميكانيكي والإجتماعي وموقع المدينة من هذا التطوّر. ومع أنه لا يفرد

---

(1) Bert F.Hoselitz: "The role of cities in the economic growth of underdeveloped countries" in the J. of Political Economy (LXI/1953) No, 1, pp. 195-208.

(2) Ibid., pp. 205-6.

(3) Ibid., p. 198.

فصلاً عن المدينة العربية الإسلامية من بين فصول كتابه (المدينة قبل التصنيع) لكنه يتحدث عن المدينة بصورة عامة من وجوهها الإجتماعية والتخطيطية والإقتصادية والدينية والسياسية والثقافية ويشير أحياناً إلى مدن المنطقة العربية. فهو يشير مثلاً إلى دور الشرق الأوسط في حركة التمدن فيذكر قائلا: - كان أكثر منذ المدة المسيحية إلى درجة ما متمدنا. وعندما يصل إلى المدة الإسلامية يقول ما ترجمة نصّه (وفي الحديث عن سعة العملية التمدنية لابدّ من أن ننتظر إلى ما يحدّثه التفجر الإسلامي:

"For truly extensive city- building throughout the Middle East we must await the explosion of Islam"[1].

فالعرب المسلمون خلال مدة قصير سادوا منطقة واسعة محطمين بذلك الإمبراطوريات القديمة ومشيّدين بدلاً عنها رخاء متمثلاً بظهور المدن الجديدة[2]. إن مدناً مثل مكّة والمدينة وبغداد[*] ودمشق كانت في بداية أمرها مدناً صغيرة، غير أنها شهدت تحوّلاً جذرياً خلال المدة الإسلامية بعد أن اضمحل دور المدن الرومانية والفارسية كسلوقية وبالميرا وبترا وقيصرية Caesaria وطيسفون وسوسة[3]. ولذلك فإن أغلب مدن الشرق الأوسط يرجع الفضل في بدايتها التمدنية وتطوّرها إلى الإسلام[4]. وهذا اعتراف صريح من جانب كيدون بدور الإسلام في نشوء المدن وازدهارها.

ويعدّ البروفسور سجوبيرججيدون من المؤيدين لنظرية أثر العامل السياسي في نهوض المدينة ونموها حتى بالنسبة إلى تلك المدن التي وصفت بأنها مدن تجارية، إذ ليس باستطاعة المدن ان تزدهر وتنتعش ـ كما يقول جيدون ـ دون دعم مباشر أو غير مباشر من نظام سياسي قوي. فانتعاش مدن غربي أوربا بعد القرن التاسع الميلادي إنما

(1) Gideon, Sjoberg: The Pre-indutrial City, p. 55.

(2) Ibid., p56.

(*) الإشارة إلى بغداد باعتبارها مدينة موجودة قبل الإسلام غير صحيحة، مع العلم بأن هناك قرية صغيرة غير مهمة كانت تسمى بغداذ وأن الموضع التي اتخذت فيه بغداد زمن المنصور كذلك كان موجودا لكنه كان قرية زراعية.

(3) Gideon, op.cit.,p. 56.

(4) Ibid.,

كان في حقيقته نتيجة مباشرة إلى الدعم الذي نالته من الإمبراطورية البيزنطية والعربية الإسلامية[١].

وفي هذا المجال يستشهد جيدون بابن خلدون الذي عدّه مؤسساً لعلم الإجتماع الريفي ـ التمدني. وتركّزت إستشهاداته عن هذا الموضوع على ما حدث في تاريخ الإمبراطورية الرومانية وإمبراطورية الموريا Maurya في الهند وإمبراطورية الهان Han الصينية[٢]. ولكنه مع الأسف عند حديثه عن العامل الأساس وأثره في توسيع حركة التمدن يكرّر الأمثلة السابقة دون ذكر ما أنجزته عمليات الفتوح الإسلامية من حركة تمدنية متصاعدة وشاملة في منطقة واسعة في المشرق الأسلامي وفي المغرب العربي[٣]. وكرّر كيدون آراءه في أثر العامل السياسي وفي ظهور المدن ونموها ثم اختفائها في دراسته القيّمة الأخرى (ظهور وسقوط المدن ـ تأمل نظري)[٤].

فضلاً عن ذلك فإن جيدون خلال حديثه عن التشابهات الإجتماعية والطوبوغرافية بين المدن قبل حركة التصنيع وبين المدن الآسيوية خاصة نجده متأثرا بالأوصاف التي قدّمها المستشرقون الفرنسيون وبشكل خاص جورج مارسيه وسوفاجيه، على الرغم من سعة أفق مقارناته وشموليتها لمدن صينية وهندية. وأمثلته عن المدن العربية تتركز بفعل التأثير نفسه على شمال أفريقيا بوصفها أنموذجاً للمدينة الإسلامية ولاسيما مدينة (فاس)[٥]. وبالإضافة إلى دراسات كيدون، هناك أنموذج آخر من الدراسات الأمريكية التي ساهم فيها علماء الإجتماع الحضري من أمثال الإجتماعي بينيت F.Benet في بحثه (مفهوم التمدن الإسلامي)[٦]. فهو يرى بأن الاختلاف الجوهري بين مدن العالم القديم والمدن الإسلامية هو أن نشأة المدن الأولى كانت أسطورية ملحمية، في حين أن المدن الإسلامية قد نشأت في مدة تاريخية معروفة ومحدّدة ومدوّن عنها في

---

(1) Ibid., pp. 76.

(2) Ibid., pp.71-72.

(3) Ibid., pp.70-71.

(4) Gideon, "The rise and fall of cities: A theoretical perspective" in International J. of Comparative Sociology (Iv/ 1963) pp. 107-20.

(5) Gideon, Pre - Industrial, pp. 91-2, 100-101.

(6) F.Benet: "The Idology of Islamic Urbanization" in International J. of Comparative (Vol. IV/1963) PP. 211-226.

المؤلفات التاريخية لذا ـ كما يقول بينيت فإن الباحثين قد أخطأوا في التحدّث عن كيفية تأسيس أو نشوء هذه المدن وعن التحولات التي شهدتها القبائل البدوية ضمن عملية أنتقالها من مرحلة البداوة إلى مرحلة الاستقرار. ويولي بينيت Benet أهمية كبيرة في دراسته الى أثر البداوة في المدينة واتضاح ذلك في التقسيمات والتوزيعات الطوبوغرافية للمدينة، وكذلك في محلاتها المغلقة. وهو يرى بأن محاولات عدّة قد اتخذت لاجتثاث التقاليد البدوية من بين المستقرين المسلمين في المدن كما قام به زياد بن أبيه في البصرة[١]. أما بالنسبة إلى وجهة نظره في الإسلام وتأثيره على حركة التمدن، فيقول:- إن الإسلام دين تمدني وإنه ظهر أولاً في مدن تجارية، وقد أدى دوراً فعّالاً في إعادة البناء التمدني الذي نراه متمثلاً بالمدن[٢]. فالدين الإسلامي كان بحاجة إلى مسجد جامع وأربعين شخصاً من أجل إقامة الصلاة، وتعد هذه ضمن حدود تلك المدة في القرن السابع الميلادي، شروطاً تمدنية. إن التاريخ العالمي في الإسلام هو تاريخ مدن (أنباء القرى) كما جاء في القرآن الكريم.

ولكن من الجهة الثانية يشير بينيت إلى أن المدينة الإسلامية مع هذا مدينة سياسية؛ ويستشهد بابن خلدون فيما يتعلق بارتباط حياة المدينة الإسلامية ونموّها وموتها بحياة الدولة التي أسّستها، فهي تموت بموت الدولة. وبذلك فإنه يصل إلى نتيجة مفادها:- المدينة الإسلامية تختلف عن المدينة الأوربية في مسيرتها التاريخية، فهي غالباً ما تكون وقتية Passing Affair ومغامرة قصيرة المدى ترتّبط بظهور دولة تطمح في إثبات سيطرتها على مكان ما. وإن أراضي الإسلام مملوءة Pock Marked بهياكل مدن ميتة قديمة؛ بخلاف ما تتميز به المدن الأوربية من استمرارية في مسيرتها التاريخية، إن عملية الهدم وإعادة التمدن قائم ومستمر في كل وقت في أوربا، وأن الأوربيين يبنون ما تهدّم نفسه وبذلك صارت عملية التمدن عملية مستمرة، أما المدن الإسلامية فهي قصيرة العمر، وأن موتها نهائي، ولذلك فإننا نشهد خلال كل بضعة أجيال أنماطاً تمدنية جديدة[٣].

وهناك أيضاً دراسة كل من

---

(1) Ibid., pp.216-17.

(2) Ibid., p. 215.

(3) Ibid., p, p. 212.

J.Cambaire and Werner J. Cahmman

ضمن هذه المجموعة من الدراسات العامة للمدن، فالمؤلفان في كتابهما (كيف تنمو المدن، علم الإجتماع التاريخي للمدن)[١] يذكران موقع المدن الإسلامية في علم الإجتماع التمدني، ويشيران إلى أن سكّان المدينة الإسلامية لم يتواجدوا إلا في مسألة خضوعهم الجماعي للسلطان، وأن وحدتهم هذه لم تنبثق عبر تماسكهم تجاه القانون كما هو الحال في المدينة الإغريقية والرومانية والأوربية في العصور الوسطى؛ فأهالي المدينة الإسلامية منقسمون على أنفسهم، تقسيماً دينياً وإقليمياً وعنصرياً، وكذلك إلى جماعات وكتل لكل منها رئيسها وقوانينها، وأنهم لم ينتظموا في نقابات أو تنظيمات حرفية. وبعبارة أخرى يقول المؤلفان ـ فإنه يمكن تسميتهم بساكني المدينة لا غير لكنهم في الحقيقة لا يمتّون بصلة مدينية اليها[٢].

كذلك هناك دراسة هاموند Moson Hammond (المدينة في العالم القديم) فهو على الرغم من تركيزه على وضع المدينة في الحضارات القديمة لكنه أيضاً يتناول عدة جوانب تتصل بوضع المدينة الإسلامية نفسها. ويرى بأن العديد من المدن الإسلامية من أمثال بغداد وسامراء والقاهرة قد ظهرت وانتعشت في مناطق لم تتمتع إلا بالقليل من الأصالة في التاريخ التمدني ـ الحضري[٣]. ويقول أيضاً :- إن المدن الإسلامية كانت بصورة رئيسة مراكز للقيام بالواجبات الدينية، وإن العرب المسلمين لم يروّا في المدينة على أنها تمثّل وجوداً سياسياً واجتماعياً، فكانوا ببساطة ينظرون إليها بوصفها مكانا لتجمع الناس، ولذلك فإنها تدار كأي بقعة أخرى. وعلى هذا فإن العرب المسلمين لم يعيروا أهمية الى تأسيس مؤسسات مدينية[٤]. صحيح ـ حسب قول هاموند ـ إن الرسول محمد كان أصله من مجتمع متمدن، وأن القرآن يحتوي على العديد من الإشارات المتعلقة بالتمدن، غير أنه من الجهة الثانية نرى بأن أغلب المسلمين الأوائل كانوا بدوا ويرجعون الى أفراد من القبائل المتنوعة. وقد بقيت تركيباتهم القبلية الإجتماعية سائدة في المدينة. وكانت القبيلة تمثّل الوحدة الإجتماعية

(1) Jean Comhaire Werner J, Cahnman: How cities grew? The historical sociology of cities (New Jersey 1965, 3rd ed.).

(2) Ibid., pp.6-7.

(3) Mason Hammond: The City in the Ancient World (Harvard 1972).

(4) Ibid., pp. 341, 342.

المدينية الأساس. فالمدينة إنما كانت معسكرات لقبائل مستقرة. وعلى الرغم من أن العرب قد اتخذوا مدناً سبق أن كانت موجودة من قبل غير أنهم قد شكّلوا هنا أيضاً البنية الإجتماعية القبلية[1] نفسها. ويكرّر هاموند الآراء التي طرحت سابقاً التي تفيد بأن المدينة الإسلامية كانت تقوم بوظيفة العاصمة للبيت الحاكم، وسرعان ما يتركها الحكّام الذين يعقبون مؤسسيها[2]. وينهي عرضه هذا بالإستنتاج الآتي:- فعلى الرغم من التطوّر العالي المستوى الذي بان في بعض المدن أو العواصم العربية الإسلامية، فإنه بالإمكان النظر إلى الحضارة الإسلامية على أنها كانت ضد حركة التمدن. أما الاستمرار في بقاء بعض المدن البيزنطية والرومانية فكان أمراً عرضياً أكثر من أن يمثّل أي سياسة هامة[3]. من الواضح بمكان أن أفكار هاموند السابقة تميل بالإتجاه نفسه الذي وقفه بلانهول أكسفير الفرنسي، علماً بأنه قد أدلى بجملة آراء أخرى مناقضة لموقفه المعادي للحضارة الإسلامية أولدور الإسلام في التمدن. فيقول مثلاً خلال تعرضه لعلاقة الإسلام بحركة التمدن :- الإسلام لم يكن ضد التمدن كلياً لكنه مع ذلك نظر إلى الدين مسوغا لتأسيس المدن. والنص باللغة الانجليزية هو:

"Islam as a way of life was not entirely anti urban, it did look to religion as the Justification for cities"[4].

وفي مكان آخر يذكر هاموند أنه على الرغم من أن المسلمين قد أنتجوا هذه الحضارة المتمدنة، فإنهم كانوا يؤكدون الروابط القبلية بوصفها أساساً لتركيب المجتمع وبنيته. فالمدينة بالنسبة إليهم ظاهرة مادية وليس كيان أجتماعي أو عضوي Organic[5]؛ ويصرّح في مجال آخر برأي مناقض ثالث حينما قال بأنه من الواجب الإعتراف بأن العديد من المدن الإغريقية والرومانية قد تضاءلت أهميتها فعلاً وأصبحت مجرد قرى، أو أنها قد هجرت خلال المدة الإسلامية والتركية. ولكن في المقابل ظلّ عدد من المدن الأخرى محتفظاً بالإستمرارية التمدنية حتى الوقت

(1) Ibid., p. 342.
(2) Ibid., p. 342.
(3) Ibid., p. 342.
(4) Ibid., p. 354.
(5) Ibid., p. 345.

الحاضر[1]. ويعود مرة رابعة فيناقض تلك الآراء عندما يتحدث عن الغزوات التي تعرّضت لها الإمبراطورية البيزنطية منذ القرن السابع الميلادي وحتى القرن الخامس عشر سواءا كان من قبل العرب المسلمين أم من السلاف أم من الأتراك فيقول إن هذه الغزوات قد وجّهت ضربة شديدة إلى المدن Polics البيزنطية؛ وذلك لأن أولئك الشعوب (كالألمان في الغرب) لم تكن وجهتهم بالأساس وجهة تمدنية، ولأن الإسلام قد عد المدينة مجرد وجود ديني لا سياسي[2]. وكان الأتراك أكثر من العرب المسلمين في توجّههم المعادي للتمدن، وأنهم فضّلوا الحياة كفلاحين أو محاربين، وأن مدناً في الأناضول والبلقان بضمنها اليونان قد انكمشت أهميتها تحت حكمهم وأصبحت مجرد قرى كأثينا مثلاً فقد كانت تتمتع بأهمية تمدنية عالية خلال الحقبة البيزنطية بينما صارت خلال السيطرة العثمانية مجرد قرية تعيسة[3].

ومن الدراسات الأخرى التي تضمّنها هذا الإتجاه الإجتماعي دراسة جانيت أبو لغد المتخصّصة بمدن شمال أفريقيا. فقد حاولت في مؤلفاتها المختلفة وفي الورقة التي تقدّمت بها إلى مؤتمر مدن الشرق الأوسط العودة إلى التأصيل التاريخ القديم والإسلامي من أجل أن تدعم وجهة نظرها الإجتماعية تجاه التمدن الإسلامي. ففي هذه الورقة وعنوانها (نماذج من التجارب التمدنية) ركّزت على دراسة مدينة القاهرة وأبدت رأياً مفاده أن الإسلام قد نجح في السيطرة والتغلب على التمايز الطبقي والتمايز الثقافي، وأفلح أيضاً في تقليل الأبعاد والفوارق الإجتماعية بين الجماعات المختلفة.

"Class cleavages, cultural cleavages and to decrease social distance even among people who are objectively very dissimlar"[4].

وهدفها من التتبع التاريخي القديم للمشاكل التمدنية التي واجهتها مدينة القاهرة هو إظهار التباين التمدني المعاصر فيها. فقد وجدت مثلاً أن مركز التمدن التقليدي أو

---

(1) Ibid., p. 345.

(2) Ibid., p. 358.

(3) Ibid., p. 342-43.

(4) Janet Abu Lughud: "Varieties of Urban experience: Contrast, co-existene and coalescence in Cairo" in Middle Eastern Cities".Ed. by Ira M.Lapidus (Los Angeles 1969) p. 183.

القديم يتمثّل بأقدم محلّة في القاهرة خلال العصور الوسطى التي ترجع إلى مدة الفاطميين والأيوبيين والمماليك، وأن أغلب الطبقات العاملة أوالذين يشتغلون بالأنسجة والأخشاب والجلود والحرف المعدنية يتركّزون في هذا الجزء القديم من القاهرة. بالإضافة إلى ذلك فإن عدداً من التجّار ووكلاء التجّار والملّاكين قد اتخذوا ذلك الجزء من المدينة أيضاً[١]. وتعتمد البروفسورة كذلك على الخلفية التاريخية خلال تتبعها الآثار التي رافقت الهجرة أو التي جاءت في أعقابها على نمو القاهرة سكّانياً وما أفرزته من مشاكل في الوقت الحاضر لترى فيما إذا كانت القاهرة الحديثة قد عانت هي الأخرى من هذه المشكلة نفسها تلك التي سادت في العصور الوسطى أم لا؟[٢]. المهم أننا خلال تصفحنا دراسات أبو لغد نجد تطوّراً في نظرة علماء الإجتماع بالنسبة للمدينة الإسلامية، وكذلك بالنسبة لعلاقة الإسلام بالتمدن. فإنها تشير - في ورقتها الأخرى التي تقدّمت بها إلى مؤتمر الدراسات المقارنة للتمدن - إلى مسألة هامة معارضة للرأي القائل بأن المدينة الإسلامية وقتية ومتغيرة فهي ترى أن حوالي نصف المدن التي تأسست حديثاً في المغرب قد كانت من صنع وبناء المدة الإسلامية، وأن أكثرها ما زال يتمتع برخاء[٣].

وأبو لغد تعتمد دائماً على التاريخ الإسلامي في أثناء مقارنتها بين القاهرة ورباط سالي وتونس وذلك لإظهار وحدتها التمدنية ومدى استمراريتها التاريخية عبر القرون حتى المدة الراهنة. وتخلص إلى نتيجة مفادها أن النظام القانوني (الشرعي) Legal System لتلك المدن الثلاثة التي تأسست خلال القرن الأول من التاريخ الإسلامي يختلف اختلافاً جوهرياً عن النظام القانوني الروماني الذي اعتمدته أغلب مدن العصور الأوربية الوسطى، فالقانون الإسلامي بحسب ما رأته هو:-

"defined forms of ownerahip and rights of development, which dictated similar distinction between private and pubic space.Private proprietors and the quasireligious state"[٤].

---

(1) Ibid., p. 178.

(2) Ibid., p.167.

(3) Janet Abn Loghud: "The legitimacy of comparisons" p. 12.

(4) Ibid

ولا شك في أن نظرة علماء الإجتماع للتمدن الإسلامي التي سبق عرضها تنطلق من الاهتمامات السائدة في مجال دراساتهم. وفي هذه المناسبة فإن البرت رايس Reiss هو الآخر قد شدّد على تلك الاهتمامات فقال في مساهمته الموسومة بـ (علم الإجتماع التمدني ـ الحضري):- أكثر ما يهتم به علماء الإجتماع هو دراسة وتنظير طبقات المجتمع والتركيب (البنية) الإجتماعي، لذلك فإنهم قد استخدموا المدينة كمحلّ لاختبار نظرياتهم التي قد لا تمتّ إلى علم الإجتماع الحضري والتمدني[1]. ومن هنا فإن جميعهم قد ركّز على طبيعة التكوين الإجتماعي للمدينة الإسلامية؛ وأن جميعهم عدا أبو لغد، قد رأى ذلك التكوين الإجتماعي على كونه تكويناً قبلياً في الأساس وهذا بدوره قد أثر على التقسيمات الطوبوغرافية بل العلاقات الإجتماعية في داخل نسيج المدينة الإجتماعي. وعلى الرغم من أن وجهة نظرهم هذه تعدّ تطوّراً فيما يتعلق بدراسات المدينة، لكنهم أيضاً قد وقعوا في عدة تناقضات أثرت على المستوى العلمي لدراساتهم من الناحية التاريخية. إذ وجهت عدّة انتقادات للدراسات الإجتماعية المتعلقة بالمدن، فقد رأى جيدون Gideon أن علم أجتماع المدن الأمريكي ما زال يعلّق عناية أساس وتشديد مهم على جمع المادة لا على بناء أنظمة نظرية[2]. وفي مجال آخر يشير إلى أن هناك عدداً من الإجتماعيين ممن عرف التمدن بحدود سكّانية لا غير[3]، فحقيقة التمدن ليست أرقاما فحسب. ولقد وقع علماء الإجتماع فريسة النظريات المتعددة المتعلقة بالتمدن مما أدّى إلى وقوعهم في خضم التناقضات؛ فهم لم يعيروا للتاريخ أهمية كبيرة، كما أنهم اعتمدوا على نماذج قليلة جداً ربما تكون فردية ثم أعطوا أوصافاً وتعميمات جازمة. فدراسة كمبيرووزنر Cambair Werner ركّزت على مدينة فاس وذلك لظهور العزلة الأثنولوجية بوضوح في هذه المدينة بالذات، لكنه من الصعب جدا عد مدينة فاس قاعدة عامة تنطبق على بقية المدن الإسلامية. فلقد كانت الحواجز الإجتماعية القائمة على التقسيمات القبلية حقيقة واضحة في بداية الفتوحات الإسلامية وخلال القرن الأول للهجرة، غير أن هذه الحال قد تغيّرت خلال القرون الثالثة والرابعة والخامسة للهجرة عندما تبدّلت

(1) Albert J: Reiss: The sociology of urban life: 1946-54" in Paul K. Hatt and Albert J. Reiss (Eds.) Cities and Society: The revised reader in Urban Sociology (New York 1957) p. 10-11.

(2) Gideon, Sjoberg: "Theory and research" p. 178, (204), Ibid, p. 163.

(3) Goitein: "The rise of Middle Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times" in Studies in Islamic History and Ins-titutions (1966(p. 225, (Masdjid) in E.I- by Pederson.

العلاقات الإقتصادية والإجتماعية والإنتاجية فصارت المدن تبعاً لذلك تمثّل مراكز إنتاجية تجارية أو زراعيةأو إدارية أو سياسية فانفتحت أبوابها لجموع من الوافدين والمهاجرين الذين لا ينتسبون إلى هذا الأصل القبلي أو ذاك وانخرطوا في حياة المدن الإنتاجية ولذلك انصهرت نتيجة لهذه التغيرات وبمرور الزمن، العلاقات القبلية وتحطّمت الحواجز التي كانت موجودة وقائمة على وفق النسب والعزلّة القبلية، والواقع أن الإجتماعيين قد بالغوا في التركيز على هذاالعامل. وهناك عدّة أدلّة أدلى بها عدد من مؤرخي المدن أمثال كويتاين المتخصّص بدراسة وثائق الجنيزة اليهودية الذي يقول إنه من الخطأ الفادح أن نعزو إلى البدو اتجاه قلة التذوق للحياة المدينية، ويشير إلى أن نظرة إلى الأدب الإسلامي ستقدم استشهادات غير قليلة عن اللوم الذي وجّه ضد البذخ المتزايد في تشيد العمائر وإلى الصرف الباذخ على تشييد المساجد. ويضيف قائلا :بأن المسلمين المؤسسين للأمصار كانوا من أشدّ المحبين للبناء والعمران، وأن محمد بن سعد في طبقاته يشير في عدة مجالات إلى ما قام به المسلمون الأوائل من أعمال في بناء البيوت والوحدات العمرانية الأخرى[١]. لقد كان أهل المدن العربية يحبّون مدنهم ويفخرون السكن فيها أو الانتساب إليها؛ ويورد البروفسور كويتاين رواية تتعلق بعقد زواج إشترط فيه الزوج على أهل زوجه أن لا يبدّل الزوج المدينة بأي مكان آخر دون موافقة زوجه. ويذكر أيضاً رسالة أخرى توّضح بأن الزوج لم تتحمل العيش في الريف لذلك هربت من زوجها واتجهت مهاجرة إلى القاهرة، فرضخ الزوج لطلب زوجه بالإنتقال من الريف إلى دمياط. وهناك عدد من الوثائق في الجنيزة تفيد بأن عددا من الموظفين قد تركوا أماكن عملهم في الريف وعادوا إلى المدينة للسكن فيها[٢]. ويذكر لابيدوس ـ وهو متخصص آخر في تاريخ التمدن العربي الإسلامي ـ كيف كان المسلمون يفتخرون بمدنهم ويحبونها حبّا جمّا، فكتبوا عنها المؤلفات وشدّوا إليها الرحال[٣].

ويقول لابيدوس:- المدينة تحمل قدسية خاصة في نظر المسلمين، وكان العرب يفاخرون دائماً بمدنهم ويفضّلونها على غيرها كما يفضّلون العيش فيها بدلاً من

---

(1) Goitein:"Caire: An Islamic city in the light of the Geniza Documents" in Middle Eastern Cities (1966) p. 83.

(2) Ira M. Lapidus: "Muslim Cities and Islamic Society" in Middle Eastern Cities, p. 75.

(3) Ibid., p. 47.

الريف، وكانوا كالاوربيين والأمريكيين يكرهون الفلاحة وسيلة للعمل والإنتاج[١].
وهذا كريبر Graber يتحدّث عن مدى حبّ المسلمين للبناء مستنداً بذلك الى نقش يعود إلى تاجر أقمشة كان قد بنى جامعاً في القاهرة، فيعلّق على ذلك بقوله: - هناك عدّة استشهادات في يوميات المؤرخ الحنبلي ابن البناء بشأن نشاطات الأفراد العمرانية في بغداد العاصمة[٢]. ويلمّح رسل Russell في دراسته عن سكّان الحقب القديمة والوسيطة إلى أن الإسلام حقّق إنجازاً كبيراً بتشجيعه على سكنى المدن مما أدّى إلى زيادة كبيرة في سكّان المدن في شمال أفريقيا ودمشق وأنطاكية وبلاد وادي الرافدين[٣]. وأن التاريخ الإسلامي، فضلا عن هذا كلّه يزوّدنا بالكثير من الإستشهادات التي تخالف وجهة نظر الإجتماعيين السابقة.

إن التناقضات التي اشتملت عليها دراسة هاموند مثلاً هي الأخرى تدعم الرأي السابق في أن وجهّة نظره ليست وجهة نظر مؤرخ تستند الى استشهادات وأدلّة تاريخية أكثر منها نظرة عالم جتماع مقلدة. فهو يزعم وقوف الحضارة العربية الإسلامية ضدّ حركة التمدن وفاته حقيقة أن تعريف الحضارة البسيط هو التمدن، وأن جميع المؤرخين الأوربيين قد اعترفوا بفعالية الحضارة العربية وبان الإسلام هو دين مدني في طبيعة نشأته الأولى. والبروفسور هاموند يشير إلى أثينا بأنها قد أصبحت خلال السيطرة التركية مجرد قرية ويرجع ذلك كما يرى إلى أن الأتراك كانوا هم أيضا ضدّ التمدن متناسياً بل متجاهلاً حقيقة مهمة وهي أن منطقة حوض البحر المتوسط قد خضعت لعدّة تطوّرات ومتغيرات جديدة أدّت بدورها إلى اختفاء مدن من على المسرح نهائياً أو الى تضاؤل أهميتها إلى مرتبة ثانوية، كما أدّت أيضاً إلى ظهور مدن أخرى. فضلاً عن هذا فإنه من المعروف تاريخياً بأن حركات الفتوحات الإسلامية لم تكن سلبية تجاه التمدن فلم تخرّب المدن القديمة الموجودة في المنطقة. والصحيح غير ذلك، اعتماداً على أقوال المتخصّصين في التمدن من الغربيين، بأن هذه المدن اليونانية والرومانية قد أنحلت فعلاً وأصبح دورها ثانوياً في القرن الثامن للميلاد فصاعدا وقد تناقصت

---

(1) Graber, Oleg: "Cities and citizens" in Islam and Arab World, ed B. Lewis (1976) p. 89.

(2) Russell: "Late Ancient and Medieval Population" in Transactions of the American Philosophical Society field at Philadelphia for promoting useful knowledge, New series, Vol. 48, part- 3 (1958) pp. 89, 91.

(3) Middle Eastern Cities (A symposium on Ancient, Islamic and Contemporary Middle Eastern Urbamism(Eb. by Ira M. Lapidus (Los Angeles, 1969) cot 27-29 (1966).

أهيمتها بعد أن تحولت إلى مجرد قرى قبل أن يشارك المسلمون في عمليات الفتوح بمدة غير قصيرة. وأوضح مثال على ذلك مدينة كارتج في شمال أفريقيا وبالميرا في بلاد الشام في الوقت الذي أستمر فيه بقاء مدن أخرى بل بخلاف ذلك أخذت تحتّل مراكز هامة ورائدة في حركة التطور التمدني والحضري الإسلامي كدمشق وحلب والقدس والاسكندرية. ومن كل ذلك أريد القول بأن الدراسات الإجتماعية على الرغم مما قدّمته من نظريات وتفسيرات متطوّرة بالنسبة للتمدن الإجتماعي، غير أنها وقعت في مغالطات عديدة وذلك لعدم مراعاتها الأرث والتواصل التاريخيين للتمدن.

بقي علينا الآن أن نتعرّض لتطوّر الفكر التاريخي المتعلق بالمدن العربية الإسلامية في الدراسات الواقعة ضمن هذا الإتجاه. فبعد حوالي سنتين من عقد الندوة العلمية في أكسفورد في بريطانيا بعنوان (المدينة الإسلامية) التي ساهم فيها عدد من الباحثين الأمريكان أمثال لاسنر وسكانلون عقدت ندوة علمية أخرى Sysmposium في مدينة لوس أنجلس في كاليفورنيا وأستغرق عقدها مدة ثلاثة أيام من ٢٧ أكتوبر إلى ٢٩ أكتوبر ١٩٦٦ بعنوان (مدن الشرق الأوسط Middle Eastern Cities). والاختلاف الرئيس بين هاتين الندوتين هو أنه في الوقت الذي كرّست بحوث الندوة الأولى على المدينة الإسلامية حصرا، تناولت الندوة الثانية المنعقدة في أمريكا المدينة والتمدن في الشرق الأوسط قديماً ووسيطاً وحديثا بمعنى آخر توسع نطاقها التاريخي الخاضع للدراسة إذ كان أسلامياً ومعاصراً. فقد قدّم فيها البروفسورأوبنهايم Oppenheim ورقة بخصوص المدن العراقية القديمة، والبروفسور كريبر Graber بحثا بشأن الجامع وهي دراسة أثرية ذات صلة بالأحوال التمدنية في المدينة في المنطقة العربية، وقدّم البروفسورلابيدوس دراسة عن المدن الإسلامية والمجتمع الإسلامي) وأما البرفسور كويتاين فدرس القاهرة على ضوء وثائق الجنيزة، وقدّم البرفسور شارل عيساوي بحثا عن (التحولات الإقتصادية والتمدنية في الشرق الأوسط)، وقدّمت البرفسورة جانيت أبو لغد دراسة عن القاهرة أيضاً بعنوان (نماذج من التجارب التمدنية)[1]. وقبل التعرض لوجهات نظر الدراسة المرتبطة بالبحث لابد من الإشارة إلى الخلاصة العامة التي توصلت إليها الندوة بالنسبة للمدن الإسلامية وقد قدّم هذه الخلاصة البروفسور آدمز المشهور بكتاباته عن التمدن الشرقي القديم، فهو يقول:

---

(1) Ibid., p. 192.

The conclusion that traditional Middle Eastern Cities were relatively segmented, " unstable and acephalous is not meant to imply a denial that were important functional links, shared values and unifying symbol systems that distinguished these cities and allowed them to survive as creative cultural centers "[1].

فالمدينة الإسلامية يجمع بينها عدد من الروابط الوظيفية الهامة، والفضائل المشتركة والأنظمة الموحدة التي تميّزت بها ومنحتها الحياة لأن تبقى حيّة كمراكز ثقافية فعّالة. فقراءة هذه الخلاصة الهادفة تظهر لنا دون شك مدى التطوّر الذي طرأ على الفكر التاريخي للتمدن الإسلامية. فالورقة التي قدّمها أوبنهايم عن المدن القديمة تتوغل في دراسة مدن العراق القديمة، ولاسيما مدينة سيبار. والبروفسور في الوقت نفسه يركّز على مسائل جوهرية رئيسة في حقل التمدن نظير علاقة المدينة بالضاحية، وتركيباتها وبنيتها الداخلية والخارجية، وبنيتها الإجتماعية، وطبيعة إدارتها، وعلاقتها بالعاصمة بابل، والحياة العائلية والمعاشية لطبقاتها الإجتماعية، والوظائف الموجودة فيها، ومؤسساتها ومدى استقلاليتها.وهذه جميعها ـ ذكر آنفا ـ هي الأمور الهامة التي يركّز عليها الباحثون الأمريكان في دراساتهم عن التمدن. أما كريبر فإنه حاول أن يبرّز في ورقته حول الجامع المراحل التاريخية التي مرّت به أهمية ووظيفة هذه المؤسسة الدينية سواء أكان من حيث المكان والموضع أم الهيأة والناحية العمرانية. وقد ساهم كريبر أيضاً في كتاب (الإسلام والعالم العربي) المنشور عام ١٩٧٦، بدراسة عن المدينة وأهلها مشخّصا جوانب أجتماعية طريفة عمّت في المدينة الإسلامية.

لقد كتب كويتاين Goitein العديد من المقالات والبحوث والدراسات القيّمة التي تناولت جوانب مختلفة من التاريخ السياسي والإداري والإجتماعي والإقتصادي في الإسلام إستناداً الى وثائق الجنيزة اليهودية، وكانت ورقته في المؤتمر بعنوان (القاهرة مدينة إسلامية في ضوء وثائق الجنيزة) وذكر فيها معلومة عن أصل كلمة مدينة بأنه أرامي وتعني Din العدالة. لذلك تعدّ المدينة المكان الذي تطبّق فيه العدالة، إذ يقيم فيها أعضاء الحكومة المسؤولة عن هذا الإجراء أي تحقيق العدالة. وأن المدينة المكان الذي يقيم فيه أعضاء السلطة لذلك المفروض أن يسود فيها الأمن والإستقرار أكثر من أي منطقة أخرى. أما عن علاقة الريف بالمدينة فالمعتاد أن يتوجه أهالي

(1) Ibid., p.74.

الريف من الفلاحين ليأتوا يوم الجمعة إلى المدينة ويقيمو صلاة الجمعة ثم يحضروا أسواقها ومن ثم يكونوا على صلة قريبة بالسلطة المركزية[١]. ثم يعرج على مسألة طريفة تكرّرت في دراسة البروفسور شارل أيساوي وهي:- أن العواصم الرومانية أمثال قيسرية Caesarea في فلسطين، والأسكندرية في مصر، وكارثج في أفريقيا كانت تقوم بوظيفة العواصم التي كانت تقع على البحر، الأمر الذي مكّنها من الاتصال المباشر بروما عاصمة العالم؛ بينما كانت تقع العواصم التي أتخذها العرب أمثال دمشق والفسطاط والقيروان بعيدة عن البحر فهي لذلك كانت آمنه من هجمات البيزنطيين المباغتة[٢]. فالبروفسور كويتاين سواء أكان في ورقته تلك أم في كتابه (دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية) لا يتفق ونظرية ماسنيون عن وجود نقابات في المدن الإسلامية منذ القرن التاسع الميلادي؛ ولكنه يقول بأنه لا يستطيع تفنيد الفكرة الداعية إلى وجود نقابات حرفية بين القرن السادس عشر والتاسع عشر. ويقول بأنه لا توجد هناك أية إشارة تشير إلى وجودها قبل ذلك التاريخ أي منذ القرن التاسع والثالث عشر للميلاد. فكانت مؤسسة الشرطة هي التي تأخذ على عاتقها مراقبة السوق في المدينة وليس النقابة[٣]. ولذلك فإنه خصّص مجالاً غير قليل من دراسته لمناقشة مفهوم النقابة ومضامين صلاحياتها مشيراً إلى عدم وجود مثل هذه الصلاحيات في المدينة الإسلامية. ووظائف النقابة كما يذكر هي:

١- مراقبة عمل أعضائها لدعم مستواهم المعاشي.

٢- تهيئة مستلزمات تثقيف التلاميذ وضمهم الى النقابة.

٣- حماية أعضائها من أي منافسة من الأصناف الأخرى.

٤- ارتباطها بالدين وهذا موجود في البلدان المسيحية[٤].

ومن الطريف ذكره أن كويتاين في مناسبة أخرى يشير إلى مثل تلك الوظائف

---

(1) Goitein: "Cairo: An Islamic City" p. 82.

(2) S.D Goitein: Studies in Islamic history and Institutions,(Leiden 1966), p. 267, 269-70 idem: "Cairo: An Isla mic City" p. 94.

(3) Goitein: "Cairo: An Islamic City" p. 94.

(4) Ibid., p. 94.

والمسؤوليات، وكما وردت أيضا في الجنيزة، ويؤكّد وجودها في المدينة الإسلامية لكن يهود هذه المنطقة أو تلك كانوا هم الذين يقومون بتلك الوظائف أو تقوم بها مؤسسةالشرطة، أو النبلاء المتنفذين[١] سواء أكانوا يهودا أم مسلمين ولم تقم بها المنظمات الحرفية. ومن الأمور التي ينبغي ذكرها هنا أيضاً أن كويتاين كما أوضحنا سابقاً يعدّ من المعارضين للرأي القائل بأن العرب لم يكونوا ميالين للعيش في المدن ولم يتعاطفوا معها، فهو يرى خلاف ذلك فيقول: إن الفضل يرجع إليهم في اتخاذ المدن وتأسيسها وتخطيطها وتشييد البيوت والمراكز العمرانية الأخرى. وهو فوق ذلك يرى فضل ((هذه الثورة التمدنية التي جاء بها الإسلام على التاريخ التمدني العالمي))[٢]. والبروفسور لابيدوس هو الذي أشرف على تحقيق أوراق الندوة هذه وقدّم لها مقدّمة قيّمة، فضلاً عن مساهمته بورقة عنوانها (المدن الإسلامية والمجتمع الإسلامية)، وهو أيضاً صاحب كتاب (المدن الإسلامية في العصور الوسطى المتأخرة)[٣]. وركّز في الكتاب على المدة المملوكية في مصر. والملاحظة الهامة في بحثه الآنف تلخص بكون آرائه فيها نفسها التي سطّرها في كتابه المشار اليه على الرغم من وجود بضعة إضافات جديدة ومهمة. أوضح لابيدوس رأيه في مقدمة الكتاب حيث قال بأن الفتح العربي الإسلامي لم يؤدِ إلى تخريب أو هدم المدن القديمة، فإن هذه المدن كانت أصلا قد انتهت مهمتها وفاعليتها كمدن (بوليس) قبل أن يأتي المسلمون بمدة طويلة[٤]. وهو يرى أيضاً بأن المسلمين قد أوجدوا عدداً من المدن الجديدة المهمة جداً من أجل إقرار القبائل الفاتحة. وبعد ذلك كلّه فإن الدول العربية بالتعاقب قد قدّمت دفعاً كبيراً لحركة التمدن ومن ثمّ ساعدت على توسيعها ونشرها إلى مختلف الأجزاء في المنطقة العربية الإسلامية. فأتساع حركة الزراعة والتجارة، ونمو الحاجات الإدارية والسياسية قد أدّت كلّها إلى نمو المدن والتمدن الإسلامي[٥]. فهم لم يؤسسوا مدناً جديدة فحسب بل وسيطروا على عدد من المدن القديمة الموجودة

---

(1) Goitein, "The rise of Middle Eastern Bourgeoisie" in Studies in Islamic History and Instiutions, p.225-6, 241.

(2) Lapjdus, I.M. Muslim Cities in the later Middle Ages(Cambridge, Mass, 1967).

(3) Lapidus, I.M. Middle Eastern Cities, p. 22 (Inrtoduction).

(4) Ibid,, p.22.

(5) Lapidus: "Muslim Cities and Islamic Society" p. 63.

سابقاً وعملوا على توسيعها وتطويرها وانشأوا لها ضواح جديدة بما يمكن تسميته بأقاليم المدن. والأنموذج البيّن على هذا تأسيسهم ضواح خاصة بالأمراء كانت تشتمل على وجه التحديد قصر الأمير أو الوالي أو الحاكم، وعلى مؤسسات الإدارية، والمعسكر الخاص بالقوة العسكرية(١). وهو يرى خلاف ما أفادت به الآراء التي سبق ذكرها المؤكة مرحلية المدن، باستمرارية المدينة الإسلامية وعدم وقتيتها أو قصر عمرها. ويقول:- منذ بداية التدوين التاريخي كانت مدن الشرق الأوسط وحضارته متشابكتين وتجمعهما عناصر مشتركة، فقد مثّلت المدن سواء أكانت قديماً أم خلال العصور الوسطى منظمة إجتماعية سياسية، وقد أديت دوراً ثقافيا فعّالاً. أما في الوقت الراهن فإنها تمثّل مراكز للتطور الإقتصادي والتجدد الحضري الذي أدى دوراً قوياً في تغيير مجتمع الشرق الأوسط(٢). ويستنتج في ختام دراسته بأن المسلمين كانوا محبين للعيش في المدن، وكانوا يتفاخرون بها، فكانت المدينة تملك قدسية متميزة بالنسبة اليهم(٣). ولابيدوس يمتدّح سعة المدينة الإسلامية وكبر حجمها. فمدن مثل بغداد والقاهرة كان سكانهما يقدّر بـ ٢٠٠,٠٠٠ أو ٣٠٠,٠٠٠ نسمة وهو تعداد يكبر أي مدينة سبق أن وجدت في الشرق الأوسط. فضلا عن ذلك فهذه المدن لم تكن مدناً مفردة منعزلة بل كانت مركبة، أو بعبارة أخرى مؤلفة من مجموعة من المدن والقرى الكبيرة أو البلدات، فكانت مدينة بغداد مثلاً محاطة بالحربية من الشمال وبالمركز التجاري (الكرخ) من الجنوب وتقابلها الرصافة من جانب نهر دجلة الآخر. وكذلك وصفت مدينة القاهرة إذ كانت تشتمل على الفسطاط والعسكر والقطائع(٤). بالأضافة الى كلّ ذلك فأن لابيدوس سواء أكان في ورقته أم في كتابه يناقش موضوعات أجتماعية في بنية المدن كمدينة حلب ودمشق خلال المدة المملوكية؛ وهي مناقشة تفيد كثيراً في أظهار دور الحركات الشعبية المعارضة لسلطة المماليك السياسية، ويدرس دور المحلّات ومدى أستقلاليتها ويشدّد على وجود النقابات الحرفية(٥).

(1) Lapidus: Middle Eastern Cities (Introduction) p. 5.

(2) Ibid., p. 5.

(3) Lapidus: "Muslim Cities" p. 61.

(4) Lapidus: Muslim Cities in the later Middle Ages, p. 169, 199, 200.

(5) Charles Issawi: "Economic change and urbanization in the Middle East" in Middle Eastern Cities, pp. 102-21.

اما ما تبقى من الأوراق التي قد تقدّمت إلى هذه الندوة العلمية فتوجّهت لتبحث عن مدن المنطقة العربية المعاصرة ومنها على سبيل المثال ورقة البروفسور شارل أيساوي التي تركّزت على مسألة (التغير الإقتصادي والتمدني في الشرق الأوسط)[1]. والبروفسور على الرغم من حديثه عن التغيرات الإقتصادية والإجتماعية والتمدنية لمدن المنطقة المختلفة وخاصة مدن العراق وإيران في المدة الحديثة فإنه يشير في تطرقّه للخلفية التاريخية لذلك التمدن إلى بضعة مسائل سبق أن طرحها الباحثون الفرنسيون من قبله أمثال بلانهول أكسفير .Xavier فيقول مثلاً :- إن من السمات البارزة للمدينة الإسلامية (Town) أفتقارها لمدينة الدولة City State وخلّوها تقريباً من المؤسسات والإدارات المستقلّة، وتقسيم محلاتها وطوبوغرافياتها على أساس ديني. فيقول:- كلّ محلّة كانت مغلقة على نفسها بأسوار وبوابات[2]. وهي فكرة سبق ان طرحها من قبل مارسيه في مقالته Urbanism Musulman (P. 219) وبلانهول أكسفير، ويضيف أيساوي إلى هذه الموضوعات بأن المدن الإسلامية تشابه المدن الصينية قبل مدة التصنيع ومشيراً هاهنا إلى دراسة جولد ولفروم Wolfromوعنواها (بنية المدينة الصينية قبل حركة التصنيع). وهذه الفكرة أيضاً سبق أن أشرنا إليها خلال مناقشة آراء البروفسور ألبرت حوراني ورأيه القاضي بأن المدينة الإسلامية أكثر فعّالية وديناميية من المدينة الصينية. ويماشي أعيساوي رأي كويتاين الذي يفيد بأن أكثر المدن الكبيرة في الفترتين اليونانية والرومانية كانت عبارة عن موانىء من أمثال:- أثينا وروما، وكارثج، وأنطاكية، وردس. وكذلك الحال بالنسبة إلى المدن الأوربية الكبيرة الحديثة أمثال جنوة وفينيسيا، ونابولي وأمستردام، ولندن، وفيلادليفيا، ونيويورك، وسنت بترسبرك، وكوبنهاكن بخلاف أكثر مدن المنطقة العربية فإنها لم تكن موانىء وذلك بسبب وقوعها في الداخل وبعيدة عن السواحل النهرية والبحرية نظير حلب وبغداد والقاهرة والري[3]، ونيسابور وأصفهان وتبريز وطهران. وواقعيا فإنه يتناسى عددا غير قليل من المدن العربية والإسلامية التجارية كالبصرة وحما وهجر. . .الخ.

(1) Welfram, Eberhard: "Data on the structure of the Chinese city in the pre- Indusrtrial Period" in Economic Develoment and Cultural Change (April, 1956).

(2) Charles, Issawi, op.cit, pp. 106-7.

(3) Robert S.Lopez: "The cross roads with the wall" in the Historian and the City, ed. By Oscar hanLdin and John Burcnard (Harvard University Press 1963) p. 29.

ومن المفيد أيضاً الإشارة إلى بحث البروفسور روبرت لوبيه Lopez المتعلق بشوارع المدن عامة. وقد نشر هذا البحث في كتاب (المؤرخ والمدينة)؛ فيرى لوبيز أن المدينة الإسلامية لا توجد إلا إذا وجد المسجد الجامع والسوق والحمام وهي سمات خاصة بها وغير موجودة في المدينة الغربية بل وتفتقر لها[١]. وكذلك بحث البروفسور وليم سبنسر Spenser المتعلق بـ (التمدن في شمال أفريقيا)[٢]، الذي حاول فيه أن يتتبع أصول المدينة الإسلامية منذ الحقب القديمة والإسلامية والعثمانية مؤكداً سمتها الإسلامية، وعلى أن المسلمين قد أسّسوا المدن لإظهار شدّة تمسكهم بالدين الإسلامي، ذلك الدين الفريد في خصائصه.

(٢) أما الإتجاه الثاني لدراسات الباحثين الأمريكيين فيتمثل بتلك الدراسات التي تناولت مدينة إسلامية واحدة أو مجموعة قليلة من المدن. وبالإمكان القول بأن العلماء الباحثين في هذه الدراسات قد توجّهوا نحو موضوعات تختلف إلى حدّ ما عن توجّهات الباحثين الفرنسيين؛ فهم يركّزون على الموضوعات العمرانية في المدينة، وعلى بنيتها وأحوالها الإجتماعية وتركيب طبقات المجتمع فيها، ومدى توفّر الجوانب الصحية وكيف أفلح مؤسسوها على حلّ مشكلة الماء وتصريفه، فضلا عن النواحي الأثرية ومعالمها الأثرية... الخ. فالباحث المعروف البرفسور يعقوب لاسنر J.Lassner كتب بحثاً عن خطط بغداد وبشكل خاص عن قصر أو بلاط الخليفة[٣]، وتقدم به إلى ندوة المدينة الإسلامية السابقة الذكر التي انعقدت في بريطانيا. كما أنه كتب كتاباً بعنوان (طوبوغرافية بغداد في أوائل العصور الوسطى)[٤]، وتحدّث البروفسور لاسنر في ورقته عن طبيعة خطط المدينة اعتماداً على المصادر الإسلامية؛ ثم ناقش النتائج التي توصّل إليها كل من العالمين هرزفيلد وكرسويل. ويشير لاسنر خلال حديثه عن طوبوغرافية بغداد إلى مسألة هامّة تتعلق بالتطوّر الذي شهدته عملية تأسيس الأمصار في مجال الإستقرار والتمدن وكذلك في الفعّالية التجارية والإقتصادية التي أدّتها تلك المدن بعد تمصيرها. ويعلّق على ذلك قائلاً: - بأن نمو هذه الأمصار

---

(1) W. SPENCER: Urbanization in North Africa.

(2) J.Lassner: "The Caliph's personal Domain: The City plan of Baghdad re- examined" in the Islamic City (Oxford 1970) p. 103-18.

(3) J.Lassner:The Topography of Baghdad in the early Middle Ages,(Deteroit 1970).

(4) Ibid., p. 103.

وتطوّرها كان نتيجة من نتائج قد انطلقت من الداخل ـ أي منداخل بنية المدينة ومن ثمّ توجّهت إلى الخارج ـ خارج المدينة الأم ـ ولم يتأثر بأي مؤثر خارجي؛ فهي ـ بناء على ذلك ـ تعطي انطباعاً بأنها لم تكن من تنفيذ خطّة سابقة أو عمل جاهز بل كانت من نتاج مراحل تطورية ذاتيّة عدّة[١]. ولاسنر في كتابه المشار إليه آنفا يخصّص معظم حديثه ـ اعتماداً على المصادر الأولية ـ على وصف مدينة بغداد وخططها. وهو في الوقت نفسه يعرّج على موضوع المدينة الذاتية والمدينة المخلوقة الذي وضع أصوله كما تمّ ذكره المستشرق الفرنسي بوتي، وطبّق لاسنر النظرية على المدينة الإسلامية فكرّر في هذا المجال ما سبق طرحه في ورقته بشأن أصالة تأسيس الأمصار. وهو يرى في (المدينة المدورة بغداد) أنموذجاً آخر مختلفاً في التطور التمدني[٢]. ولاسنر بالإضافة إلى ذلك تناول موضوع سعة التمدن الإسلامية في العراق موازنة بالتمدن الساساني، وهو موضوع تناوله البروفسور روبرت آدمز Robert Mcc. Adams في كتابه (بلاد ما وراء بغداد / تاريخ مستقر في وادي ديالى). فمن الآراء التي أوضحها آدمز تلك التي كرّرها لاسنر هي:- إن سعة التمدن الإسلامي في العراق يمثّل، باستثناء بغداد وسامراء، نسبة ٣٣٪ من مجموع المنطقة الحضرية التمدنية المستقرة؛ وهي نسبة إذا ما أضيف إليها كلّا من بغداد وسامراء فترتفع النسبة لتعادل أربعة أضعاف نسبة التمدن في العصر الساساني. وبناءا على هذا يمكن القول بأن نمو المدن الإسلامية قد وصل إلى أكبر مدى من التطوّر الحضري ـ التمدني قبل الأزمنة الحاضرة[٣]. ولم تقتصر دراسة لاسنر على ذلك المجال بل توجّهت إلى إيجاد الحالات والمظاهر المتشابهة لطوبوغرافية بغداد، وأعني بهذا (القصر والجامع). وأنتهت الدراسة إلى القول بأن مجموعة (القصر + الجامع) يبدو أنها أصبحت سمة إثرية للمدينة الإسلامية؛ وترجع إلى مدة الفتوحات العربية الإسلامية، وهي سمة لم تكن معروفة في فنّ العمارة الأوربيّ[٤]. كما تحدث أيضا عن مسألة تعريف المدينة وتحديد هويتها وهو الموضوع الذي أصبح شائعاً في دراسات الباحثين الأمريكان. ورجع البروفسور لاسنر من أجل حلّ الغموض الوارد في تعبير (المدينة) إلى النواحي الفقهية لتعليل

(1) Ibid., p.138-39.

(2) Ibid., p. 164.

(3) Ibid., p.133-34.

(4) Ibid., p. 180.

وجود الجامع كأساس للتميز بين المدينة والقرية[1]. ولما كنّا قد أشرنا إلى كتاب البروفسور آدمز لابدّ من ذكر بضعة كلمات عن أهميته؛ فالكتاب في الواقع دراسة تاريخية حول وادي ديالى واعتمد فيهاعلى التاريخ القديم، وهي دراسة تفصيلية تناول فيها المناخ والأرض والموارد المائية والزراعية لمنطقة ديالى بشكل عام. فضلا عن ذلك فقد تحدث في القسم الثاني من الكتاب تأسيس المدن المسوّرة في التاريخ القديم، وبحث في التطوّرات التي شهدتها تلك المنطقة والمتمثّلة بالآتي :-

١- تدهورها للمدة بين (٢١٠٠ق.م ـ ٦٢٦ق.م) ثم.

٢- إستعادة تطوّرها التمدني في المدة بين (٦٢٦ق.م ـ ٢٢٦ق.م) ثم.

٣- دور الإسلام في إعادة النشاط التمدني والحضري في المنطقة؛ وأخيراً.

٤- إنحطاطها وتدهورها.

وهو خلال حديثه عن حركة التمدن هذه في المدة الإسلامية يقدّم جداول مقارنة بين الفترات السابقة للإسلام وبين المدة البارثية والساسانية. ويتوصل إلى نتيجة مفادها :- سعة هذه الحركة خلال المدة الإسلامية كانت أعظم بكثير من المدة البارثية ولكنها أقل بوضوح من المدة الساسانية. غير أنه إذا ما ادمجت مدينة بغداد ضمن حركة التمدن في عموم هذه المنطقة عندئذ ترتفع سعة التمدن الإسلامي فتبلغ (٢,٥) مرتين ونصف أكثر من المدة السابقة، فإذا ما أضفنا اليها مدينة سامراء تقفز النسبة إلى ٤ أضعاف من ذلك[2].

أما جورج سكانلون Scanlon فإنه قدّم أيضاً ورقة إلى ندوة المدينة الإسلامية في أكسفورد وكان موضوعها (الخدمات الصحية والسكن في مدن العصر الوسيط) وتحدث فيها عن عدة مسائل طريفة ومهمة. إذ أشار إلى مدى اهتمام المسلمين بنظافة المدن، موضّحا ان كلّ مدينة كان لها نظام خاصّ بها، والسلطة المركزية هي التي تجهّز الفرد بالماء الصالح للشرب. وهناك مراقبة يوميّة يقوم بها المحتسب لمتابعة

(1) Rebert Mcc, Adams: Land behind Baghdad. A History of settlement on the Diyala plains (Chicago 1965) pp. 62.75, Lassner, op.cit. p. 160.

(2) George T. Scanlon: "Housing and sanitation. Some aspects of Medieval Islamic public service" in The Islamic city" pp. 179-94, especially p. 181, 183, 184.

تطبيق المبادىء الصحية، ووجوب تزويد الشوارع بالمياه يومياً ومراقبة الباعة وضرورة بل ووجوب تنظيفهم الإماكن المواجهة لحوانيتهم وتجهيز محلّاتهم بالمياه. ومن بين الخدمات الأخرى التي تقوم بها السلطة هي تنظيم الشوارع وهندسة سعتها للتغلب على مشكلة التزاحم وذلك مشروط بتحديد أنواع الحيوانات والدواب المسموح بدخولها إلى داخل المدينة، وكذلك تخصيص إماكن محدّدة لربطها في هذه الإماكن[١]. فضلاً عن ذلك فإن سكانلون قد شارك في بعثة تنقيبية عملت في خرائب مدينة الفسطاط، وقد قامت هذه البعثة بثلاث عمليات تنقيبية خلال سنوات ١٩٦٤، ١٩٦٦، ١٩٦٧؛ ونشر تقريراً مفصلاً عن نتائج عمليات التنقيب هذه في مجلة معهد البحوث الأمريكي[٢]. وقدم في القسم الأول من تقريره تفصيلاً تاريخياً عن بداية تأسيس مدينة الفسطاط مبرزاً التطوّرات الطوبوغرافية التي شهدتها المدينة اعتماداً على استشهادات عدد من الجغرافيين المسلمين. وركّز فيها على شكل البيوت في الفسطاط وشوارعها[٣]. والحقيقة فإن البعثة أضافت نتائج طوبوغرافية طيبة إلى النتائج التي قد تمّ العثور عليها من قبل في بعثة الأستاذين علي بهجت بك وجبريل في تنقيباتهما في الفسطاط خلال العشرينات[٤] سواء أكان من حيث اللقى أم من حيث نماذج البيوت أم بالنسبة اليالقنوات لتصريف المياه.

أما روجرز J.M.Rogers فإنه الآخر يعدّ من المساهمين في ندوة أكسفورد، وكانت ورقته تتعلق بـ (مدينة سامراء، دراسة في تخطيطها). ومن بين الأمور التي تستحق الذكر في ورقته إشارته إلى أنه على الرغم من وجود بعض الديّارات في الموضع الذي قدتأسست فيه مدينة سامراء، وعلى الرغم من وجود بعض القرى الصغيرة، لكن المدينة نفسها تعدّ أنموذجاً لمدينة إسلامية Typical of Islamic Town وهي تختلف اختلافا واضحا عن أية مدينة هيلينية[٥]. لذلك يصعب أعتبار بناء مدينة سامراء كظاهرة

---

(1) George T. Scanlon: "Preliminary Report: Excavations at Fustat, 1964" in J.of the American Research Centre in Egypt, Vol, IV. (1967) PP. 65-86.

(2) Ibid., Vol.IV. (1964) PP. 7-8.

(٣) علي بهجت بك: حفريات الفسطاط، القاهرة ١٩٣٨.

(4) J.M Rogers: "Samarra, a Study in Medieval Town-planning" in The Islamic City, pp. 119-155, especially p. 126,127.

(5) Ibid., p.120.

منعزلة بل هي جزء من تطوّر تمّت أصوله إلى المدة الأموية، فلقد أتخذ الأمويون مراكز حضرية في الصحراء بوصفها تمثّل فكرة إسلامية تظهر من خلالها عظمة السلطان عن طريق حجم أعماله ورخاء فترته[١]. ويتحدث البروفسور روجرز أيضاً عن وضعية سامراء وفيما إذا كانت مدينة أم مصر أم قرية؟ ويعقّب على ذلك بقوله: - أن هذا يرتبط بمشكلة أعمّ وأشمل منها هل كانت سامراء مصر أم مدينة رباط أم مدينة متعة مثل مدينة الزهراء في الأندلس أم مدينة دبلوماسية مقارنة بما أسسه الأغالبة من مدينة إلى جوار القيروان[٢]، ثم عرّج في دراسته هذه إلى وصف شارع المدينة الرئيس[٣].

ومن الباحثين الآخرين الذين اعتمدوا على وثائق الجنيزة في دراسة المدينة الإسلامية المستشرق موشيجيل Moshe Gil الذي كتب بحثا بعنوان (عمليات البناء والترميم وإعادة بناء بيوت القدش (التي تشابه الأوقاف الإسلامية) في الفسطاط)[٤]. كما أن هناك دراسة البورت E.A Alport عن مدن المزاب Mozab. والدراسة تتعلق بالأعمال العمرانية التي قام بها الخوارج في شمال أفريقيا نظير بناء المدن في منطقة المزاب، كما أنهم بعد خروجهم من مدينة القيروان أتخذوا مدينة تاهرت Tahert التي أصبحت بعدئذ عاصمة إمارة تاهرت. وفي مدة لاحقة اضطروا ـ نتيجة للهجوم الذي شنّه الجيش العباسي عليهم في سنة ٩٠٩م - إلى اختراق الصحارى وتأسيس مدينة سدرتا Sederata لكنهم تركوها بعد مدة ـ وجيزة بسبب عدم تمتعها بموقع أستراتيجي صالح ولعدم توفّر المواصفات الملائمة ـ وأسسوا بدلها مدينة العلوف وبونورا Bou Noura وبني اسجون Beni Isguen ومليكة Melika في منطقة المزاب الواسعة. فضلا عن ذلك فقد درس البروفسور البورت البنية الإجتماعية لمدن هذه المنطقة[٥]. وعلى ذكر

(1) Ibid., p.123.

(2) Ibid., p.143.

(3) Moshe, Gil: "Maintenance, Building, Operatinons, and Reparis in the houses of the Qodesh in Fustat" in J. of The Economic and Social History of the Orient, A Geniza study (XIV/1971) PP. 136-95.

(4) E.A. Alport: "The Mzab" in Arabs and Berbers from tribe to Nation in North Africa. Ed. By Ernest Callner and Charles Micaud (London 1972) pp. 141-52 especially 144-64.

(5) Charles F. Callagher: "Note on the Maghirb" in Man State and Society in contemporary Maghrib Ed. By William Zartmen (New York 1973).

حركة التمدن في شمال أفريقيا فقد تضمّن الكتاب الموسوم بـ (رجل، دولة، مجتمع في المغرب المعاصر) عدّة دراسات تغطي موضوعات متنوعة عن المغرب إجتماعياً وسياسياً وفكرياً ودينياً في الوقت الحاضر؛ ووردت بعض الإشارات في بحث شارلز كاليجهر Charles F.Gallagher الموسوم بـ (ملاحظة عن المغرب)[١] وبحث البروفسور كارل براون L.Carl Brown وعنوانه (دور الإسلام في شمال أفريقيا)[٢]. الذي يتعلق بحركة التمدن في المغرب خلال المدة الإسلامية الوسيطة.

أما دراسة كريبر Graber التي نشرها في كتاب (الإسلام والعالم العربي) وتدور حول (المدن وأهلها)[٣]. فهي دراسة أراد فيها المؤلف أن يوّضح العلاقة بين المدينة وسكانها في مختلف نشاطاتها ومؤسساتها خلال المدة بين ٨٠٠م إلى ١٣٠٠م تلك المدة التي بلغت فيها البرجوازية التجارية في التاريخ الإسلامي أوجها[٤]. ويرى بأنه من غير المقبول تشخيص المدينة الإسلامية على أنها مجرد وجود مادي فيزيولوجي واجتماعي وإنما أكثر من ذلك فهي سلسلة من الشدّ Series of Tensions بين أقطاب متعارضة وفي أحيان متضاربة. وكانت دائماً عرضة لهذا التباين تبعاً للزمان والمكان؛ فالمدينة تجارية ومهنية. لكن القسم الأكبر من رفاهيتها ورخائها كان يعتمد على الزراعة. وأن التمييز العضوي الفزيولوجي بين حياة المدينة أو التمدن وبين زراعة الأرض كانت غير واضحة أبداً[٥]. ويشخّص كريبر سمات المدينة الإسلامية بما يأتي:- إنها مدينة توصف بمسجدها الجامع وهي تحتوي فوق هذا على عدد من المزارات والمشاهد، وكانت محلاتها منقسمة قبلياً ودينياً وجنسياً. غير أن مراكز المدينة التجارية تحتوي على أناس من مختلف الأديان والأجناس. أما بشأن أسوارها فقد بنيت لغرض الحماية من هجمات الأعداء. وكانت تشتمل على عدة مؤسسات

---

(1) Carl L.Brown: "Islam's role in North Africa" in Man State and Society in Contemporary Maghrib.

(2) Oleg Graber: "Cities and Citizens: The growth and culture of urban Islam" in Islam and the Arab World (Ed. by B.Lewis USA 1976) pp. 89-116.

(3) Ibid., p. 90.

(4) Ibid., p.90.

(5) Ibid., p.99-100.

أدارية[1]. ويرى أيضاً بأن العالم الإسلامي كان دائماً موصوفا بحياته التمدنية الحضرية.

"The Muslim world is so frequently defined by its urban life"

ويتحدث في دراسته عن مصادر وموارد ثروات المدينة، وعن مؤسساتها الدينية فوصف المزارات فيها. ووقف على بنية وطبيعة تخطيط المحلة، ووصف بناء البيت، ومصادر المياه، والأمور العمرانية الفنية الأخرى[2].

نخلص من ذلك العرض المقارن إلى القول بأن دراسة التمدن الأسلامي ودراسة المدينة العربية الإسلامية في العصر الوسيط في الإستشراق الأوربي والأمريكي قد شهدت تطوّرات علمية ونوعية ملحوظة. ولقد أختلفت المدارس الغربية في أهدافها ونظرياتها وأسلوب معالجتها للتمدن العربي الأسلامي وللمدينة العربية الإسلامية بما يتلاءم ونظريات التمدن الغربية من جهة وبما يتماشى والتوجّهات السياسية للدول الأوربية في المنطقة من جهة ثانية.

ولم تعدّ دراسة التمدن العربي الإسلامي مقتصرة على المهتمين بالتاريخ الحضاري العربي أو الأسلامي بل حدث مهم و لا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية متمثّلاً بتوجه علماء الإجتماع ولاسيما علماء الإجتماع الحضري منهم نحو هذه الدراسات. لكن الإجتماعيين على الرغم مما قدّموه من أمور جديدة ومساهمات جادّة في حقل التمدن سواء أكانت في المنهج أم المذهب، فإنهم قد ركّزوا على الجوانب الإجتماعية من التمدن على وفق للنظريات الإجتماعية الحديثة المؤسسة. الأمر الذي أدّى بالبعض منهم الى الوقوع في شرك التناقضات والتقاطعات مع الإستشهادات والأدلّة التاريخية ولاسيما حينما أهملوا الخلفية التاريخية لطبيعة التمدن الأسلامي في التاريخ ومفهوم التواصل الحضاري والأستمرارية في التقدم الحضري. وفي الوقت الذي أتجه فيه الإجتماعيون هذا الإتجاه فقد تمسك المؤرخون بتوثيقاتهم المعتادة بالرجوع إلى

(1) Ibid., p.100.

(2) Belayev, V: Arab, Islam, Arab Caliphate, (1969).

وقد ترجم إلى اللغة العربية، كذلك ينظر:

Gideon, Sjoberg: "Theory in urban sociology" p. 168-69.

المصادر التاريخية الأصلية من أجل بناء الخلفية التاريخية الموثوقة لجذورالتمدن العربي الإسلامي. وكذلك من أجل إيجاد عناصر الوحدة والتناسق بين مدن المنطقة أو من أجل للوصول إلى نتائج حضارية متباينة. لكن المؤرخين من الجانب الآخر قد أغفلوا بدورهم بعض المتغيرات التمدنية والحضريةوالإجتماعية والإقتصادية والخططية والى حدّ الفنية للمدينة العربية الإسلامية من.وجهة نظر معاصرة.

فقد تخصّص العرض السابق بتتبع وملاحقة تطوّر الدراسات التمدنية والحضرية الغربية والأمريكية؛ إذن فما موقف الدراسات الأشتراكية السوفيتية في هذا المجال؟ الواقع أن الباحثين السوفيت لم يقدّموا مساهمات متميّزة في هذا الحقل خلال النصف الأول من القرن العشرين، كما أن الدراسات السوفيتية بخصوص التاريخ العربي الإسلامي بصورة عامة هي الأخرى شحيحة وقليلة إذا ما قورنت بإنتاجات المستشرقين في المدارس الألمانية والهولندية والفرنسية. فهناك دراسات شميدت وروزن وكريمسكي وسميرنوف وسولوفيف عن حياة الرسول الكريم والدعوة الإسلامية والتاريخ الإسلامي عموماً. ثمّ اتسعت دائرة اهتمامات الباحثين السوفيت والدول المرتبطة بالإتحاد السوفيتي منذ الخمسينات إذ شملت موضوعات أخرى مختلفة من مفاصل التاريخ العربي الإسلامي إنطلاقاً من نظريتهم المادية. وركّزت هذه الدراسات من بين ما ركّزت عليه مسائل تتعلق بالإقطاع والعبادوية في التاريخ الإسلامي كدراسات نادرداز Nadiradze ويعقوبوفسكي وبيتروشفسكي ومورشوف وكليموفش وغيرها. وتعدّ دراسة بلياييف (العرب، والإسلام، والخلافة العربية) من الدراسات التي تحتوي على بعض الأمور المتعلقة بالتمدن العربي وأهمية المدينة العربية في التطور الإقتصادي للمجتمع الأسلامي في العصر الوسيط. وركّز بلبابيف على دور العبيد في النشاطات الإقتصادية والسياسية في المجتمع متتبعاً حركاتهم السياسية وأوضاعهم الإجتماعية منذ أقدم الحقب التاريخية. وقد أبرز خلال حديثه عن التحولات التجارية، الوجه التمدني للمجتمع العربي الإسلامي المتمثل بتأسيسهم المدن وبانخراطهم في نشاطات الأعمال التجارية. فضلا عن ذلك فإن الباحثين الإجتماعيين السوفيت وغيرهم من الدول الأشتراكية قد تحدثوا عن المدن بصورة عامة فقسّموها تقسيماً مادياً متفقاً مع تقسيمهم للحضارات على أساس المراحل الخمسة المعروفة في التفسير المادي للتاريخ والحضارات. فالمدن حسب ما يعتقدون هي:

١- مدينة ملكية العبيد Slave-Owing City.

٢- مدينة الاقطاع Feudal City.

٣- مدينة الرأسمالية Capitalist City.

٤- مدينة الاشتراكية Socialist City.

وأنهم كما هو الحال في منهج الباحثين الإجتماعيين الأمريكان، قد ركّزوا على دراسة الحياة الإجتماعية للمدينة وتفحّص طبقات المجتمع فيها. ويتضح تأثير هذا التقسيم والتفسير المادي للدينة والمجتمع في كتاب بليابيف السابق الذكر حينما تناول مدن مكة والمدينة وبغداد. ويبدو أن الإجتماعيين الماركسيين الجدد قد وسّعوا المفهوم السابق؛ وذلك بعدم اقتصارهم على تفسير المدينة على وفق ذلك التقسيم الذي يظهر بوضوح نظرية الصراع الطبقي وإثر العامل الإقتصادي دون غيره من العوامل. فلقد حاول هؤلاء عند دراسة الأحوال الطبقية في داخل بنية المدينة الإجتماعية بصورة عامة أن يضعوا نصب أعينهم على المحرّك الأساس للتحولات التي يواجهها مجتمع المدينة وهو العامل الإقتصادي.

كذلك من الممكن القول بأن المؤرخين والباحثين السوفيت والأشتراكيين قد اهتموا في دراساتهم التاريخية والتمدنية الإسلامية في العصر الوسيط في منطقة المشرق وآسيا الوسطى بينما ركّز الباحثون الفرنسيون كما مرّ ذكره على شمال أفريقيا والباحثون الأمريكان على المغرب العربي ومصر. فهناك مثلاً دراسة بولشاكوف في معهد لينتغراد للأستشراق حول المدينة الإسلامية في آسيا الوسطى.

الفصل الثاني عشر

معايير ماكس فيبر في المدينة
المدينة العربية الإسلامية أنموذجاً

مقدمة

المدينة تعبير جذّره اللغويون المسلمون من كلمة (مدن ومدّن) وحدّدوها بأنها المكان أو الموضع الذي يجتمع فيه الناس حصراً، من دون توضيح الحدود العددية لهؤلاء الناس. فهي في تعبير ابن خلدون القرار الذي تتّخذه الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه فتؤثّر ـ يقصد هذه الأمم ـ الدعة والسكون وتتوجّه إلى أتخإذ المنازل للقرار"[1].

فالتجذير اللغوي زائداً التجذير الخلدوني الحضري للمدينة يتفق موضوعياً مع ما عبّر عنه جمهور الفقهاء المسلمين بقولهم إن المدينة هي وطن ((مجتمع المنازل)) الذي لا يظعن أهله عنه ولا يرحلون صيفاً كان أم شتاءً. والمدينة عند المسلمين تعادل الحاضرة والحضرة وتقترب من الحضارة التي إنما يقصد بها الأقامة في المكان ـ أي الاستقرار ـ[2]. هذا ما تصرّح به المصادر العربية الإسلامية. أما أصل المدينة في اللاتينية خاصة والأوربية بوجه عام فيتجذّرمن تعبير Civitas المتطابق إلى حدّ كبير مع الأصل الإنجليزي والفرنسي والأسباني والإيطالي والألماني City, Cite, Ciudad, Stadt. وتأسيساً على آثار ومخلفات الحضارات القديمة فإن القرية الأولى التي بدأت فيها الحضارة الناضجة حين أفلح الإنسان في عملية تدجين الحيوانات، وحين مارس الزراعة بوصفها نمطاً إنتاجياً كان متوافّرا في وادي الرافدين قبل عشرة آلاف سنة في قرى عديدة نظير شاندرار وزرزي وتمريك وغيرها. وتعدّ قرية جرمو في شمال العراق واحدة من القرى الزراعية التي اكتشفها الآثاريون ويعود تاريخها إلى أكثر من ٦٧٠٠ سنة قبل الميلاد، وتقع إلى الشرق من مدينة جمجمال وعلى بعد نحو أربعين كيلومتر إلى الشرق من مدينة كركوك. فبدء الحضارة إذن قد ولد في هذه القرى ولم تضع وليدها في الحضارة الغربية الكلاسيكية ـ اليونانية والرومانية. وقد استدل على ذلك الباحث الأثري البروفسور بريدوود في كتابه (إنسان ما قبل التاريخ) Prehistoric Man المطبوع

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة (دار الفكر) ص ٢٧٥.

(٢) ينظر الجوهري: اسماعيل بن حماد، تاريخ اللغة وصحاح العربية (مادة حضر)؛ الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة (مادة مصر)، الفيروز آبادي: القاموس المحيط (مادة مدن)؛ الزبيدي، تاج العروس (مادة مدن).

في ١٩٤٨ وكتابه الآخر (الشرق الأدنى وأسسه الحضارية) المطبوع سنة ١٩٥٢، من اكتشاف ما يقدر بخمس وعشرين بيتاً ضمّ تجمّعاً سكنياً تقدر نفوسه بحدود مائة وخمسين نسمة. وقد تطورت أمثال هذه القرى الكبيرة، إلى مدن، ومدن دول City States في عصر فجر السلالات[١].

فأنموذج القرية الزراعية تعدّ اساساً لظهور ونشوء أقدم المدن في العالم قبل الإنتقال إلى مرحلة الصناعة والتجارة. وانسجاما مع هذا التفسير يذهب[٢] أشلي الألماني المختّص في تاريخ المدن والذي سبق ماكس فيبر ولاسيما في المعايير التي وضعها لتكون قانوناً في التميز بين المدينة والبلدة والقرية إلى ما ترجمته: - الكثير من المدن قد ولدت ونمت من القرى، فالسمة الزراعية التي وصفت بها المدن الصغيرة في القرون الوسطى في أوربا يضاف إلى ما ترك فيها من مخلفات إثرية لأدوات زراعية مستعملة، وكذلك الأعمال التي قام بها المزارعون في الأراضي الزراعية؛ كل ذلك يشابه ما هو عليه في المزارع الريفية القروية[٣].

نخلص من هذا إلى القول بأن المجتمع العراقي القديم قد قدّم أنموذجاً زراعياً فريداً ترجع جذوره التاريخية إلى الأزمنة القديمة من تاريخ قبل الميلاد. وليس جديداً القول بأن حضارة بلاد الرافدين من بين تلك الحضارات القديمة التي ولدت وترعرت وتأسست في المدينة العراقية أيضاً. وأن التاريخ العراقي القديم يبين بجلاء دور سكّان العراق ومصر وبلاد الشام في الميادين الحضارية والإقتصادية والسياسية؛ وأن هناك دولاً وأسراً بل إمبراطوريات فرضت وجوداً عسكرياً وسياسياً كبيراً في بلاد الرافدين والنيل ووادي السند إنما عرفت واشتهرت بأسماء مدنها ومراكزها الحضرية، وتسمّت

---

(١) ينظر باقر، د. طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (القسم الأول تاريخ العراق القديم) بغداد ١٩٥٥، ق١، ص ٥٧-٦٦.

(2) Ashley, W.J."The beginnings of town life in the middle Ages "in the Quarterly Journal of Economics (July/1896) p.402.

وفي المعنى نفسه يذهب ميتلاند Maitland في كتابه البلدة والضاحية Township and Borough! كمبردج ١٨٩٨).

إذ يقول أن أصل المدينة يرجع تاريخياً إلى القلعة والـ Burg وهذا يعدّ أساس النظرية العسكرية في نشوء المدن P.18,24.

(3) Ashley, The beginingsp, 402.

باسمائها نظير دولة لكش ودولة لارسا ودولة أور ودولة الوركاء ودولة بابل وغيرها من الدول التي عرفت بدويلات المدن السومرية. فهذا كلّه يشير بوضوح إلى النواة المركزية التي تشكّلت حولها تلك الدول وهذه النواة هي ببساطة المدينة.

وقبالة ذلك نستشهد بقول بيرين في كتابه المذكور آنفا (مدن العصور الوسطى Medieval Cities) ليس من قبيل المقارنة والمحاججة، إنما لكي يكون مدخلاً لمناقشة المعايير الخمسة التي افترضها الروفسور ماكس فيبر (أو ويبر)، تلك التي أصبحت بالنسبة إلى المفكرين وعلماء الإجتماع الحضري من الغربيين وعدد من المتخصّصين في حقل المدن، القانون الأساس في التمييز بين المدن وبين غيرها كالبلدات والقرى الكبيرة. فيرى البروفسور بيرين أن ظهور المدينة في أوربا قد أشّر بداية حقبة جديدة في أوربا الغربية. وحتى ذلك الوقت فإن المجتمع الأوربي لم يكن يعرف سوى طبقتين فاعلتين في المجتمع الأوربي هما:- رجال الدين والنبلاء، بمعنى أدق المجتمع الزراعي[١].

تطور مهم في دراسة المدينة:

مما لا شك فيه أن العلماء الغربيين قد عنوا عناية كبيرة بدراسة المدينة من حيث فلسفة نشوئها وتطوّرها وانحلالها، كذلك أولوا أهمية الى مسألة تتعلق بتحديد تعريفها والكيفية أو بالأحرى المعيار الذي يمكن التمييز به بين الموضع = القرية أو الموضع = البلد أوالموضع = المدينة. وانطلاقا من هذه الزاوية الضيقة إستخدم لويس ممفورد المدينة لتكون عنواناً لكتابه الذي يظهر فيه الأطار المفاهيمي المبدئي لهذه الأنواع من المراكز الحضرية من دون أن يفكّك المصطلح إلى بلدة Town[٢] أو مدينة City؛ فعنوان كتابه The City in History وقد ترجم إلى اللغة العربية بعنوان (المدينة على مرّ العصور). فإذا ما رجعنا إلى الوراء أي قبل زمن العالم ممفورد، سوف نلتقي بالعالم الإيطالي جيوفاني بوتيرو وهو من أعلام القرن السادس عشر للميلاد. أنه الآخر كان

(1) Pirenne, H.Medieval Cities (Princeton, 1925) p. 221, idem "les villes sont L'ouvre des Merchands" in Revur Historique, Volume L VIII/P. 76-102.

(2) Mumford, Louis: The City in History (New York 1961).

وقد ترجم إلى اللغة العربية بعنوان (المدينة على مرّ العصور) ترجمة إبراهيم نصحي: القاهرة، ١٩٦٤.

مدركاً حيوية تعبير المدينة من دون عملية تفكّيك وتمييز، فكان عنوان كتابه عظمة المدن The Greatness of Cities[١] مسلطاً الضوء على الوشيجة الوطيدة بين نشوء المدينة وبين العامل الأساس في هذه العملية التطورية الحضارية. نذكر ذلك دون أن نعرّج على أنه ـ أي بوتيرو ـ قد تأثر بما لا يقبل الشك فيه بنظرية العالم ابن خلدون في قوة وفاعلية العامل السياسي في نشوء المدن أو بالأحرى في عموم نظريته التعاقبية[٢].

وتأثرا بهذه الرؤى الواضحة للمدينة إنطلق المؤرخون في أوربا، وكانوا في حقيقة الأمر هم الذين بادروا إلى تطبيق هذا الشأن في فلسفة قيام المدن وتطورها وانحلالها، كما هو الحال في دراسات سوفاجيه الفرنسي ولويس ماسنيون وكلود كاهين ولويس كارديه وتورينو وبوتي وغيرهم، على المدن العربية الإسلامية. وبحق فإن هذه الدراسات وغيرها تعدّ هي الدراسات الرائدة في ميدان التمدن Urbanization إذ إن هؤلاء العلماء الغربيين قد تعاملوا مع المدينة العربية الإسلامية من ذات المفهومية السابقة. فهي مدن، من دون الخوض في عوامل الغموض أو عناصر التشكيك بأن هذه المدن ليست سوى بلدات أو قرى .Villages وأقصد من ذلك بأن المؤرخين الروّاد للمدن العربية من المستشرقين لم يضعوا قوالب قانونية جاهزة وجامدة لا محيد عنها، كما أنهم لم يفرضوا شروطاً أو معاييراً عليها.

وقد غلب هذا الإتجاه في دراسات المستشرقين ردحاً من الزمن إلى حين بروز إتجاهات عديدة. ولنقل فلسفات عديدة في هذا المجال، ونشير إليها إجمالاً على الوجه الآتي:-

ـ الأكثر صحة تحديد المجموعة الأولى بمجموعة العلماء ممن فرضوا شروطاً فضلاً عن معايير يتمّ على نسقهاوأساسها تصنيف المراكز الحضرية تبعاً لمراتبها ويدخل ضمن هذا التصنيف تاريخياً المدرسة الألمانية ـ إن جاز لنا ذلك في وصفها بالمدرسة ـ أو مدرسة علماء أواسط أوربا متمثّلة أولاً بمؤرخ المدن الألماني وليم

(1) Giovanni Botero: A Treatise Conccmnig the Causes of the Magnificency and Greatness of Cities (Translated from Italian by Robert Peterson 1906, (London 1965).

(٢) ينظر ناجي: د. عبد الجبار: "موقف أبن خلدون من عوامل نشوء المدينة العربية الإسلامية وتطورها" المنشور في مجلة الحكمة ـ عدد آيار ١٩٩٨، ص ١٠٦.

آشلي وميتلاند[١] إذ قدّم الأول بحثاً ممتازاً نشره في المجلة الفصلية الإقتصادية عام ١٨٩٦ وخصّصه لدراسة بدايات أحوال المدن Towns في العصر الأوربي الوسيط. وبلغ هذا التوجّه المعياري للمدن أوجّه في النصف الأول من القرن العشرين في كتاب عالم الإجتماع الحضري الألماني - الأمريكي ماكس فيبر الذي يحمل عنوان المدينة The city[٢].

- ويبدو أن معايير فيبر قد أخذت حيّزا واسعاً وانتقلت من دور النظرية في الكتاب المذكور آنفا إلى حيّز التطبيق على جملة من النماذج للمدن في العالم وكذلك في إسهامات عديدة. ومن الطريف ذكره أن المساهمين الروّاد فيها ينتمون أيضاً إلى مدرسة أوربا الوسطى وإلى المدرسة الألمانية بوجه خاص نظير غوستاف فون كرونباوم الألماني الأصلي الأمريكي الجنسية والسكن والعمل، فالأخير بدأ دراساته التمدنية ببحث قيّم نشره في مجلة Scientia عام ١٩٥٥ بعنوان (المدنية الإسلامية والمدينة الهيلينية). ثمّ أردفه ببحث آخر عنوانه (بنية المدينة Town الإسلامية) ونشره في كتاب يضمّ بحوثا عديدة وعنوانه Islam ونشر عام ١٩٦١[٣].

وممن أيّد منظور كرونباوم التطبيقي لمعايير ماكس فيبر المستشرق الألماني ـالإنجليزي ستيرن أو شتيرون في بحث تقدّم به إلى مؤتمر تمّ عقده في جامعة أكسفورد عام ١٩٦٥ بعنوان (المدينة الإسلامية) وطبعت أعمال هذه الندوة في عام ١٩٧٠. وعنوان بحث شتيرن يشابه عنوان بحث كرونباوم مستخدماً كلمة Constiution بدلاً من Srtucture (بنية أو دستورالمدينة الإسلامية).

- ثم ظهر تحول نوعي في تطبيق المعايير الفيبرية على المدن الإسلامية، إذ أقبل علماء الإجتماع الحضري الأمريكان على استثمارها في دراسة المدن الشرق أوسطية

---

(١) ينظر بحث Ashley السابق الذكر وكتاب فردريك وليم ميتلاند Frederick W. MaitLnad.

(٢) ينظر:

Weber, Max: The City (Translated and Edited by don Martindale, New Yprk 1965).

ويحتوي على عدة فصول والأول منها حول (نظرية المدينة).

(3) Von Gunbaum: "The Muslim Town and the Hellenistic Town" in Scieuta 1955, idem, "The structure of the Moslim Town" in Islam, essays in the Nature and Crowtly of a Cultural Tradition (London 1961).

والمدن الآسيوية. والأكثر طرافة هنا أن نجد أصول بعض هؤلاء العلماء في علم الإجتماع الحضري هي ألمانية أو وسط أوربية.

وهكذا نلاحظ أن أوربا الوسطى ـ ولأسباب عديدة يقف على رأسها المفهوم الأوربي المركزي للحضارة العالمية وربما لأسباب أخرى بعضها تاريخية لها مساس قوي بالمفاهيمية الحضرية الأوربية ولاسيما وأن مدناً رئيسة في أوربا كأثينا وروما ولندن وباريس تتمتع بتاريخ قديم ـ قد أنتجت إرهاصات الدراسات المتعلقة بالمدينة الأوربية والمدينة العربية الإسلامية. عندئذ كان المؤرخون هم الروّاد في أخذ زمام المبادرة في هذا التوجّه، غير أن تطوّراً ملحوظاً في مسيرة هذه الدراسات نوعاً وكماً قد ظهر في الستينيات والسبعينيات من هذا القرن، إذ استحوذت الولايات المتحدة على دراسات المدن سواء أكان ذلك في إثراء مكتباتها بالمؤلفات الدراسات العربية والإسلامية والأجنبية أم بالعناية الفائقة من قبل الجامعات الأمريكية في حقل الدراسات التمدنية والحضرية المقارنة وفي علم الإجتماع الحضري بصورة عامة. فلا غرابة أن يكون للمدن العربية الإسلامية نصيب وافر من هذه الدراسات إذ حظيت باهتمام علماء الإجتماع الحضري وبمساحة جغرافية واسعة. ومما يلفت النظر في التدقيق بالخارطة الجغرافية الحضرية للمدن العربية وفي الاهتمامات الميدانية نرى أنه بينما ركّز المستشرقون الفرنسيون، في سبيل المثال، على المدينة الإسلامية والأوربية في العصور الوسطى ومن الزاوية التاريخية فحسب، فقد أنشدّ الباحثون الأمريكان والمتخصّصون في الدراسات الحضرية في البحث والتحري عن أوضاع ومشاكل المدن الحديثة التكوين وبالأساس المدينة الأمريكية. حقيقة أن لويس ممفورد في كتابه (المدينة على مرّ العصور) يؤكد على ضرورة الحفر التاريخي في أصول المدينة، أي مدينة، وعلى التشديد في دراسة وظائفها[1] حينما يفكر المرء في وضع أسس جديدة لحياة تمدنية ـ حضرية مستقبلية. هكذا يرى ممفورد، ولكن الدراسات الأمريكية واقعياً لم تتأثر بهذا المنهج السليم. فالصفة الغالبة على أكثرها هو تعاملها حصرا مع الحداثة الحضرية ولم تعط اهتماما مركّزاً على الجذور التاريخية للمدينة تحت الدراسة. إن مثل هذا التفسير واقعي وواضح كلّ الوضوح بالنسبة للفلاسفة، ولا سيما أنهم باحثون يلاحقون مسائل لها علاقة بفلسفة أصل المدن ونشأتها وتطوّرها ومن ثم أنحلالها. فالمدينة الفرنسية والألمانية والإنجليزية وكذلك المدينة العربية في المغرب العربي

---

(1) Mumford, The city, p. 3.

وبلاد الشام ومصر والعراق وجنوب الجزيرة العربية تملك موروثاً تاريخياً قديماً، بمعنى أن مدن هذه المناطق لها تاريخ يمتدّ إلى مئات أو آلاف السنين، وهو تاريخ عريق في ميدان التمدن الحضري يأخذ الباحث الأوربي والشرقي إلى مسالك تاريخية بعيدة مع توافُر الأدلّة الأثرية الغنية الداعمة لمنهجه في الدراسة. قبالة هذا الأرث التاريخي تفتقر المدينة الأمريكية إلى جزء مهم من هذه التاريخانية والعراقة والأصالة، فهي مدن حديثة النشأة وفوضوية في فلسفة وجودها وتطوّرها، ومبعثرة في طوبوغرافيتها وفلسفة تخطيطها[1] في هذه الحال يثار تساؤل فهل يتأسس على الباحث الأمريكي الحضري أن يغور في أعماق التاريخ لمدينة لا تاريخ لها ولا وثائق وأدلّة إثرية تدعم هذا الحفر التاريخي؟ لذا فقد غاب الدافع الذي يحثّ المختصّ في نظير هذه الدراسات على متابعة طريق التجذير والحفر التاريخيين، عندها لم يكن أمام العالم الأمريكي من خيارات واسعة.

ويخيل لي ان هذا هو الأساس المركزي لموقف ماكس فيبر، فهو موقف حرّي بالمشروعية إزاء ردود فعل الباحث الأمريكي من الدراسات الأوربية عن المدن فهذا الباحث لا يرى في تاريخانية هذه المدن وجذورها أي معنى بل وأي ضرورة ولا سيما فيما يتعلق بالمفهوم الذي ينطلق منه في رؤية المدينة الأمريكية الحديثة. وأن أبسط تعريف له عن مثل هذه المدينة ذات الجذور التاريخية قوله إنها مدن قديمة تمتّ بصلة الى العلم القديم لا غير؛ وهي نماذج غريبة عن الشيء الذي يبحث عنه ولا سيما مع الإنشغال في البحث عن حلول للمشكلات التي تجابه المدن في الوقت الحاضر. ففي حالات عديدة ـ حينما كنت في الولايات المتحدة الأمريكية ـ أقرأ في الصحف الأمريكية مقالات وتقارير لها عنوانات مثيرة تظهر هجوم الصحافة على مشكلات المدينة الأمريكية الصحيّة والمتعلقة بالتلوث والجرائم السائدة والمتفشية في الأحياء الفقيرة الكائنة في المدن العملاقة مثل واشنطن ونيويورك ؛ ناهيك عن كثرة المشكلات الإجتماعية الأخرى الظاهرة للعيان في كل لحظة. وهكذا وجدت الباحث الأمريكي في المدن الكبيرة منها والصغيرة يوجّه أهمية متزايدة وواقعا جلّ اهتمامه إلى المشاكل المعقدة التي تعيشها المدينة الأمريكية نظير زحمة السكّان بخاصة في الأحياء الفقيرة وتزايد الهجرة وتشوش بله إضطراب تخطيطها وغياب عوامل العمران الخلدوني في بعضها. أو خلاف ذلك، يوجّه عناية ملحوظة الى التزايد السريع جداً في عمران مدن

(1) Weber, The city, pp. 42-43.

أخرى. وهي حال لا تفارق مسألة جوهرية تتعلق برخاء الموازنة المالية أوترفها بالنسبة إلى المدن ذات التوسع العمراني المزدّهر وخلاف ذلك شحه في المدن الأخرى ذات المراتب الحضرية الأوطئ. فضلاً عن العوامل الإقتصادية التي أدّت إلى أرتفاع نسب البطالة والفقر والفاقة من دون خط الفقر وظهور الأحياء الأثنية الفقيرة التي تتسم بكونها بعيدة عن النظافة، إلى مشاكل لها علاقة بالنقل والمواصلات وتلّوث البيئة وفساد الجو والعزلة الإجتماعية والتوترات الإجتماعية المتطرّفة كالشذوذ الجنسي وانتشار المخدرات وتفشي الفساد[1].

فهل يعني هذا أن الدراسات الحضرية الأمريكية عن المدينة العربية مثلاً لا نفع فيها البتة لأنها لا تنظر إلى هذه المدينة، وفي أحسن الأحوال، أكثر بل أبعد من أنها مدينة قديمة لا تحاكي العصرنة الحضرية؟ الجواب على هذا يقودنا إلى تأشير خاصيّة حيويّة تعّ مدخلاً جوهرياً لمعايير ماكس فيبر. وهناك عنصران مهمان لهذه الخاصيّة هما:-

١- في الوقت الذي كان فيه المؤرخون الأوربيون يحتّلون مركز الصدارة في دراسات المدن الأوربية والعربية خلال العصور الوسطى أصبح الباحثون الإجتماعيون وعلماء الإجتماع الحضري الأمريكان هم الذين يؤدّون دوراً أساسياً في دراسة المدن. ونتيجة لذلك فقد انفتحت أبواب ومجالات جديدة في الدراسات الحضرية لم نشهدها في دراسات المستشرقين إبان نهاية القرن التاسع عشر وعقود العشرين الأولى. وحريّ بالملاحظة أيضاً أن علماء الإجتماع الحضري كما هو معروف منقسمون أو متوزعون في فلسفاتهم إلى مدارس واتجاهات في تفسير مشكلات المدن وأزماتها وتطورها الحضري وهي في بعض الأحايين متضاربة في محصّلاتها ومخرجاتها. فمنهم من يولي اهتماما ومركزياً إلى العاملين الإقتصادي والإجتماعي بوصفهما عاملين مؤثرين في تكوين المدن عموما والمدن الإسلامية منها على وجه الخصوص وكذلك بالنسبة الى فلسفة وجودها، ومنهم من يميل إلى الإعتقاد بإثر المحيط البيئي Ecolgy والسكّان. وقسم آخر يوجّه عناية خاصة إلى عامل الظروف البيئية الداخلية، وغيرهم ممن يعتقد بنظرية النقل والمواصلات بوصفها عاملاً مركّزياً في بنية المدينة وغير ذلك. وهاهنا تظهر أساسيات جديدة في تطوير دراسة المدينة العربية الإسلامية وإسهامات قيّمة.

٢- إما العنصر الثاني أو بالأحرى المتغير الثاني المتعلق بالخارطة الجغرافية التي

(١) م.ن. ص ٤١.

توزعت على أثرها الدراسات الأوربية بشأن المدن العربية والإسلامية، وأقصد حصراً تركّيز الإستشراق الفرنسي الى دراسة مدن المغرب العربي، والأسباني الى دراسة مدن الأندلس؛ والألماني والإنجليزي الى دراسة مدن العراق والجزيرة العربية وإيران؛ والروسي الى دراسة مدن أواسط آسيا ومدن بلاد ما وراء النهر.

بإزاء ذلك فالدراسات الحضرية الأمريكية قد انحصرت اهتماماتها بدراسة مدن المغرب العربي ومصر. ويخيل أن السبب ذلك يرجع بالدرجة الأساس إلى أن الباحثين الأمريكان وانطلاقاً من عدم اكتراثهم وملاحقتهم لتواريخ المدن وللمؤلفات الأصلية عن المدن العربية الإسلامية القديمة لجأوا ـ وهو أمر في غاية الأهمية ـ إلى الأفكار بله النظريات الجاهزة للدراسات الأوربية بشكل خاص وذلك بهدف تزويدهم بمسوحات سريعة ومقتضبة وموجزة عن الجذور التاريخية للمدن العربية الإسلامية. إن هدفهم كما هو ملاحظ لا ينزع إلى التواريخ القديمة للمدن إنما على أحوال المدن الحضرية في الوقت الحاضر. وهناك أدلّة كثيرة على هذا المتغير لا مجال إلى إيرادها بالكامل.

فالحدود الزمانية التي تمحوّرت حولها معايير آشلي وماكس فيبر بخصوص المدن في العصور الوسطى أي قبل الثورة الصناعية بما أطلق عليها عالم الإجتماع الحضري جيدون بمصطلح Pre- Industrial Cities[١] كعنوان لكتابه القيّم والشامل. والأكثر من ذلك أهمية أن المقصود بتلك المدن من الناحية الجغرافية المكانية مدن أوربا الوسطى على وجه التحديد. وهي المنطقة الواسعة التي احتضنت مدناً تتمتع بجذور تاريخية قديمة. ومع توافّر هذين العنصرين الزماني ـ قبل الحداثة ـ والمكاني ـ أوربا فقط ـ فإن

---

(١) ينظر على سبيل المثال ما نشرته مجلة

Us, News and World Repotr July 3, 1978 (Worn Out Cities time bomb for taxpayers).

وهي مقالة مزوّدة بصورة عن المياه الآسنة في الشوارع أثناء الشتاء والأزقّة المملوءة بالحفر وطريق خدميّ على الطريق السريع High Way في غرب نيويورك قد أغلق لعدم صلاحيته. ونشر في جريدة The Christain Science Monitor 30 كانون الثاني ١٩٧٨ مقال بعنوان Cities shpuldlegislate morality يتحدث فيه عن الدعارة المنتشرة في الشوارع في نيويورك وقد نشرت جريدة Tallahassee Democrat في يوم الأحد ١٥ كانون الثاني ١٩٧٨ مقالات بعنوان Smallcities have: problems وفي الأحد ٥ آذار ١٩٧٨ نشرت صحيفة تلهاسي ديموقراط مقالاً بعنوان: Life not getting any better in the ghetto كذلك نشرتالصحيفة مقالاً آخر يحمل عنوان Cities must have money to survive.

نظرية فيبر قد أثرت تأثيراً مباشراً وفاعلاً في العلماء والباحثين الأوربيين في دراساتهم عن المدن العربية الإسلامية. وبالفعل فإن هذه الرؤى والمفاهيم الأوربية بشأن مدنهم في أوربا هي التي أثرت بدورها وبزخم كبير على مواقف الباحثين الأمريكان في علم الإجتماع الحضري وفي نظرتهم السريعة أوفي تقبلهم المباشر لفلسفة نشوء المدينة العربية الإسلامية القاضية بكونها من حيث المرتبة الحضرية تعادل الـ Town (البلدة) ولا ترقى إلى مستوى City المدينة.

يطوّر آشلي أفكاره التي صاغها أيضاً على هيأة معايير،في أصل المدينة، بخطوات هادفة، فإنه في بداية الأمر يؤكّد أن القلاع هي التي دفعت الناس في مختلف السبل إلى التجمع حولها أوبإزائها، ثم ينتقل إلى فقرة مهمة أخرى فيرى مفادها:- فلأن مساكن هؤلاء الناس الذين تجمّعوا واتخذوا مقرّات ومواضع سكنى لهم بحاجة إلى مدن يدافعون عنها ومؤسسات أو رجال ممن يقدم الخدمات لأولئك السكّان. فإن هذا التجمع حتّم وجود ثلاثة عناصر تمثّل التكوين الجماعي الأساس لذلك المكان وهي: العوائل (الأسر)، الجنود، الحرفيون أو المهنيون الذين تقع على عاتقهم توفير المستلزمات اليومية[1]. بعد ذلك يخطو ذلك الموضع أو المكان خطوته النهائية المتمركّزة على تأسيس المدينة Town بشكل عام؛ فهي وليدة القرية ولكن ليس أية قرية كانت إنما تلك القرى التي نمت نمواً كاملاً. فهذه القرى المتكاملة النمو لا تناظر القرى الأخرى إنما تتميز عنها بأربعة خصائص أو بما يفهم منه معايير وهي: -

١- إنها محصنة بخلاف القرية الإعتيادية، واصطلح آشلي على معيار التحصين بـ Bebesigt تقابل Fortified بالإنجليزية والكلمة Festung تعني الحصن.

٢- وهي جغرافيا تتمتع بحدود مكانية خاصة ومستقلة واصطلح آشلي على ذلك بفعل Befruiedet يقابلها بالإنجليزية .Enjoy a special place

٣- إنها تمتلك حق أو امتياز التجارة، وقد اصطلح هذا العالم على هذا بتعبير فعل Verke- hrsrecht usas megiandi يقابلها وبالإنجليزية .Possess the right of trade ويعلّق آشلي على هذا المعيار المهم بأنه من الخطأ تفسيره أوسع من ذلك على نحو

---

(١) ينظر:

Gideon, Sjoberg: The pre- industrial City, Past and Present (Taxas 1960).

وجود النقابات أو التعاونيات أو مجالس بلديات للقانون العام تكون معفاة من قضاء الـ Gau (ويحتمل أنه الـ Senate في المدن الرومانية القديمة). فهذه المجالس البلدية أو التعاونيات لها حقوق وأمتيازات مساوية لتلك الحقوق التي يتمتع بها الـ Gau بمعنى مجلس الشيوخ.

بهذه المعايير الثلاثة مجتمعة سوية يكون الأهالي هم المدافعون الأساسيون عن حصنهم Stronghold أو قلعتهم Burg ومن ثم فهم المواطنون burgenses أو Burgesses الأصليون الذين يتمتعون دوماً بامتيازات وحقوق المتاجرة، كما أنهم الأساسيون الذين يتمتعون بحماية بالغة موازنة بقرنائهم من القرويين.

٤- ينظّم هؤلاء الأهالي لأنفسهم مجتمعاً له محكمته الخاصة، ويعيشون أو يحيون في ظلّ قانون المدينة الذي أوجدوه هم بأنفسهم[١].

وتأسيساً على تلك المعايير الأربعة التي تعدّ خصائص مميزة للمدينة واختلافها عن القرية فإن آشلي يؤكّد أن أصل نشوء المدينة في هذه الحال هو القلعة؛ وجرت العادة أن يكون لها سور دفاعي دائري الشكل في باديء الأمر ويبنى من التراب أو الخشب ثم زيادة في التحصين يحاط بخندق .Moat ويفترض أن هذه المدن بما أنها في الأصل قلاع ملكية فإن سكانها الأوائل هم بمثابة حامية من الجنود يكونون في حال تأهب دوماً وبما أصطلح عليه A standing garrison[٢].

حقيقة أن معايير آشلي كما مرّ ذكره قد انتزعت من تاريخية وواقعية المدينة الأوربية الوسيطة خلال مرحلتي الإقطاع والبرجوازية، بيد أنها تحسم الفكرة القائلة إن أصل المدينة يرجع أساسا إلى مرجعية واحدة لا غيرها، وتلك المرجعية هي القلعة. فالقرى الإقطاعية الكبيرة المتكاملة هي التي تحوّلت إلى حصون وقلاع من أجل حماية الإقطاعي الذي هو بدوره قد تحوّل على كرور السنين إلى ملك. وواقعياً فإن هذه المعايير تنطّبق على المدينة الحصن بشكل خاص من دون أن تنطّبق بالضرورة على جميع أصناف المدن التي كان للعوامل الدينية أو التجارية (أمصار الترانسيت) أو

---

(١) ينظر:

Ashley, The beginnings, p. 373.

(٢) م.ن ص ٢٨٢.

المدن الخاصة ـ الشخصية ـ أثر بارز في تأسيسها أو نشوئها. ويحتمل أن هذا السبب وأسباب أخرى أقلّ أهمية قد أدّت إلى أن تكون نظرية آشلي ومعاييره أضيق نطاقاً وأقل تأثيراً، إذ لم يتبناها مؤرخو المدن الأوربية أو العربية الإسلامية ؛ كذلك لم تدخل في حسابات علماء الإجتماع الحضري الأمريكان. وبخلافها فقد شاعت نظرية ماكس فيبر وعممّت معاييره الخمسة وصارت لها مرجعية قانونية أكثر بكثير من معايير آشلي، مع أن فضل النظرية الأولى واقع وواضح.

معايير ماكس ويبر الخمسة :- يحدّد ماكس فيبر في كتابه (المدينة) خمسة معايير لا أربعة وعدّها المعايير الأساس للتمييز بين المدينة والبلدة والقرية من جهة وكذلك لتأسيس نظرية الأصل في نشوء المدينة وهي :-

١- وجود الحصن والسور.Fortification

٢- وجود السوق بوصفه سمة خاصة تظهر مبدأ الإستقلالية التجارية.

٣- وجود محكمة أو قضاء يتمتع بقانون خاص يدعى قانون المدينة.

٤- ينبغي توافر نوع من النقابة أو المؤسسة النقابية وقد عبّر عن هذا المعيار بـ Form of association (أتحاد).

٥- وأخيراً ينبغي أن تتمتع بحكم ذاتي محلي مستند الى عملية انتخاب لأعضاء الجهاز الإداري وقد اصطلح فيبر على هذا المعيار بـ Auto chthony وهو مصطلح يقصد به البلدي أو المحلي، ويهدف فيبر إلى إبراز الحكم المحلي[1].

وكما يبدو فإن اتجاه ماكس فيبر يشمّ منه هو الآخر رائحة التأثر الواضح بمعايير آشلي. على أن نأخذ بالحسبان مبدأ الواحدية في تفسير نشوء المدن الأوربية خاصة، فالمدينة عنده أيضا تعادل الحصن أو القلعة. وكان ماكس فيبر مدافعاً عن نظريته هذه أمام النظريات الأخرى في أصل المدن بالكيفية التي تظهرها مواقفه من نظرية عالم الإجتماع الحضري الأمريكي جارلز كولي الناطقة بإثر عامل النقل والمواصلات بوصفه عاملاً أساسياً في نشوء المدينة. بإزاء هذه النظرية يقول ماكس فيبر إن جارلز كولي يحاول أن يعطي قدراً كبيراً لمواقع المدن، بمعنى موقع المدينة من شبكة النقل

---

(١) م.ن. ص ٨٣-٣٨٢.

البري والنهري والبحري. بينما يرى أن المدن في التاريخ الماضوي لم تكن كذلك، أي لم تنبثق نتيجة لواقع قربها من خطوط المواصلات؛ فهي مدن قلاع فضلاً عن أن هناك صنفاً من المدن يصعب علينا تفسير العوامل الأساس في نشوئها من دون النظر لأثر العوامل السياسية[1].

المدى الذي تحركت به نظرية ماكس فيبر حضرياً:

وبهدف توسيع المبدأ الذي انطلق منه ماكس فيبر في توظيف الأساس المصدري الذي بنى عليه نظريته في المعايير الخمسة، فضلاً عما سبق ذكره من مؤثرات ولا سيما تلك المتأثرة بمعايير آشلي، فضلا عن وجود تحديد واضح لخصائص المدينة اليونانية ويشابه تقريباً خصائص ومعايير فيبر؛ فقد أورد المستشرق الألماني فون غرنباوم في بحثه (المدينة الإسلامية والمدينة الهيلينية) وصفاً للجغرافي اليوناني بوسانيس البيرجيتي (من المحتمل نسبة إلى الكريتي، جزيرة كريت) المتوفى بعد سنة ١٧٦م وهو يتحدث عن مدينة بانوليوس (مدينة أغريفية لعلها تقع في جزيرة ديلوس) أو مدينة أخرى بالقرب من أثينا. فيقول بإمكان المرء أن يعطي تسمية مدينة حتى على تلك المواضع أو الأماكن التي لا تمتلك مؤسسات حكومية، ولا جمنازيوم، ولا مسرح ولا السوق، ولا مياه منحدرة إلى خزّان ـ ويقصد بذلك أنابيب أو قنوات لتزويد المياه ـ لكن العيش في مجرد ملاجىء تشابه إلى حد ما الأحجار الجبلية المطّلة على الوادي. ومع كل ذلك فلهذه المراكز حدود واضحة تفصل بينها وبين جيرانها، وكانت في العادة ترسل ممثليها إلى مجلس الشيوخ في فوشيا، ولعل المقصود بها ديلوس[2].

فالجغرافي اليوناني بوسانيس في هذه الحال قد سبق آشلي وماكس فيبر بقرون كثيرة في فهمه بضرورة وجود خصائص ينبغي توفّرها في الموضع لكي يصحّ أن يصطلح عليه بالمدينة. مع أنه لم يطبّقها قسراً، إذ تسامح في أن يكون الموضع في مرتبة المدينة وإن لم يجمع هذه الخصائص الخمسة التي من دون أدنى شك قد انتزعت من مفاهيمية اليونان القديمة للمدينة التي تقع في مقابل المدينة التجارية ذات الأسواق. فمعايير

---

(١) ينظر:

Weber, TheCity p. 81-82.

(٢) ن.م. ص ١٦.

اليونان للمدينة يمكننا تشخيصها حسب الآتي :-

١- مؤسسات السلطة الإدارية ويوجد ما يظاهيها في معايير آشلي وماكس فيبر.

٢- الجمنازيوم ومع أنه يفّسر بميدان الألعاب لكن ربما يقصد به المدرسة أو الجامعة كما هو الحال في أسبارطة.

٣- المسرح بما يقابله عند الرومان Amphitheatre وهو استخدام للتعبير عن مركز المدينة إذ تعقد الإجتماعات العامة.

٤- السوق.

٥- وفرة المياه.

وتلك معايير ـ في الواقع ـ نابعة أصلاً من المفهوم اليوناني والروماني للمدينة، ونلحظ فيها غياب العنصر المهم الذي قد أسّس فيبر عليه نظريته وهو القلعة أو الحصن أي العنصر الذي يعدّ الأساس المركزي الذي تتمحور حوله معايير المدن الأوربية الوسيطة؛ حينما أدّت القلعة دور الملجأ أو المأمن الذي يهرع الأهالي إلى داخله بغية الإحتماء من أخطار الهجمات. فلم تكن هناك ضرورات ملحّة كالتي شهدتها أوربا الوسيطة في زمن الجغرافي اليوناني بوسانيس، فيظهر أن الحدود في أيامه كانت العلامة الواضحة والفاصلة بين المدن وكانت كافية لدرء أخطار الغزو الذي يشنّ عليها من المدن المجاورة بدلاً من القلعة أوالحصن أو السور.

نخلص من كل ذلك إلى القول بأن الأوربيين أعطوا ثقلاً بالغ الحدود وربما أكبر من قيمته الفعلية إلى المعايير الفيبرية الخمسة فجعلوها هي من دون غيرها الحدود الفاصلة بين المراكز الحضرية وإن معايير فيبر ومعايير أشلي الذي سبقه إنما هي نتيجة مباشر ة لحقبة محددة من تاريخ أوربا الوسيطة حقبة هيمن فيها الإقطاع وكان للقلعة الدور المؤسس لتجمع الأهالي ولجوئهم إلى هذه الح صون.

وعلى الرغم من الحدود الضيّقة التطبيق لمعايير ماكس فيبر فإنها ـ كما ذكر آنفا ـ قد أثرت بصورة ملحوظة في دراسات المؤرخين وغير المؤرخين الأوربيين الألمان والإنجليز والفرنسيين حين درسوا المدينة العربية الإسلامية أو الأحوال الحضرية في الشرق الأوسط؛ فهذا كتاب ألّفه الجغرافي كوستيلو عنوانه (التمدن في الشرق

الأوسط)[١]. نراه في الفصل الثاني الموسوم بـ (المجتمع الحضري في الشرق الأوسط في حقبة ما قبل التصنيع) يتحدّث عن المدينة الإسلامية ويتساءل فيمّا إذا كان لهذه المدينة أي ملامح عامة تميزها من غيرها من المدن أوربية أو آسيوية؟ ويجيب عن ذلك بالقول إنه من المفيد في هذا الصدد أن نقارن بينها وبين المدينة الأوربية الوسيطة، معتمدين على معايير ماكس فيبر الخمسة التي تميّز المدينة من غيرها من المراكز الحضرية، ويخلص كوستيلو إلى القول بأن للمدينة الإسلامية سوقاً وسوراً لكنها تفتقر إلى القانون والحكم الذاتي؛ لأن الشارع الإسلامية (بمعنى الشريعة) يرى في جميع المؤمنين أنهم متساوون سواءا سكنوا في مدينة Town أو بلد أو ربما قرية Country[٢].

لقد أتينا على ذكر البروفسور كاستيلو لنضرب مثلاً على الكيفية التي أستثمر فيها الباحثون الأوربيون معايير ماكس فيبر، وبالفعل فقد أثارت بعض تلك المعايير نقاشاً بين المستشرقين الأوربيين وهم يتساءلون:- هل هناك نقابة في المدينة الإسلامية؟ وهل المدينة الإسلامية تتمتع بحكم ذاتي أم لا؟ فعلى ذكر النقابة بالصيغة التي شهدتها المدينة الأوربية ومدى فاعليتها الإقتصادية والسياسية كان المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون من بين المدافعين على وجود هذه المؤسسة في (الأصناف) أو النقابات المتوافّرة في المدينة الإسلامية؛ في حين عارض (شتيرن) الألماني ـ الإنجليزي ماسنيون في هذا الجانب.لقد افترض ماسنيون أن المدينة الإسلامية سواءا كانت في المغرب العربي أم في المشرق الإسلامي تنتظمها أربعة مراكز إقتصادية حيوية توزعت فيها النقابات المهنية (وتعرف في التاريخ الإسلامي الأصناف) وهذه المراكز الأربعة هي الأسواق. وافترض ثانياً أن هناك علاقة وطيدة بين تأسيس نقابة السوق بشكل مستقّل عن السلطّة مسلطاً الضوء على القرامطة والنقابة. فالنقابة الإسلامية بخلاف الأوربية قد اتسمت بسمة المعارضة لسلطة العباسيين. وهي كذلك تكوين ذاتي ولد وظهر بفعل الحاجات الإجتماعية وفي رحم المجتمع. وقد درس ماسنيون أنموذجاً من

---

(١) يراجع:

Robert Craves: the Greek Myths (Penguin Book(England 1966) vol, I p. 168.

مدينة Phocis تقع إلى الشمال من مدينة أثينا وتنسب إلى مؤسسها Phocus وهي تعني طائر القمر.

(2) Costello, V.F.:Urbanization in the Middle East (Cambridge Univ, Press, 1977) p. 8-9.

هذه النقابات التي وجدت في مدينة فاس في المغرب[1].

في المقابل يرى (شتيرن)[2] بأن نظرية ماسنيون تبدو مهمة غير أنها تفتقر إلى الأدلّة التاريخية. ولذلك فهو يذهب إلى القول بغياب هذه المؤسسة من المدينة الإسلامية، كما أنه يحكم بخلّو هذه المدينة من معيار الحكم الذاتي المحليّ أو من أي مؤسسة إدارية أو بلدية. فأصول المدينة الإسلامية بحسب رأيه قبلية ـ بدوية. كذلك الحال بالنسبة إلى موقف البرت حوراني وغيره من المؤرخين.

وقفة مناقشة:

بهذه الكيفية إتجه تحليل مؤرخي ومستشرقي المدن الإسلامية من علماء أوربا الوسطى وعلماء الإجتماع الحضري في أمريكا. ولم يمنع البعض منهم من أن يردّد آراء الآخر الأقدم منه زماناً متخذاً مبدأ الاعتماد على الأفكار الجاهزة من دون أن يحاول إجراء حفر في النصوص التاريخية والجغرافية والأدبية العربية الإسلامية أو في أي مصادر أو مراجع أخرى. وبناء على ذلك لابد من توجيه الأنظار إلى مفاهيم عديدة في محاولة للدخول في مناقشة مع المستشرقين لمضامين معايير آشلي وماكس فيبر منها على سبيل الحصر:-

١- الملاحظ أن هناك شح في المكتبة الأوربية لدراسات عن المدن القديمة في أوربا. فكانت مثلاً تجربة ليفي المتوفى سنة ١٧م من التجارب الرائدة في كتابة تاريخ عن مدينة روما منذ تأسيسها. وكتابه ـ كما جاء في دائرة المعارف البريطانية ـ شامل في موضوعاته التاريخية ـ السياسية ـ الإجتماعية. واقتصر ليفي على تفسير روح الشعب الروماني والمجتمع الروماني من غير اهتمام ملحوظ بالكتابة عن النظم والمؤسسات

---

(١) ينظر ماسنيون في:

Massignon L. "Les corps de metiers et la cite lslamque" in Revue International de Sociology/ volume 28/1920/p. 473, idem "Enquets sur les corporation d,Ortisans et de Commercants an Marco" in Revue des Mond Musulman (L VIII/1924) P. 25.

(٢) كذلك بحث B.Lewis

"The Islamic Guilds" in the Economic History Review, Volume VIII, 1937, PP. 20-37.

في روما[١].

وقد انحصر الاهتمام الأوربي الجديّ في دراسة المدينة في العصر الوسيط وعصر النهضة، فكتابات هذه الحقبة تميّزت بالإتساع في رقعتها الجغرافية تحت الدراسة، فضلا عن التنوع في مجالات دراساتها ولا سيما دراسة فلسفة نشوء المدن وتطورها. كما شملت دراسة أصناف من المدن على وفق عامل واحد أو عوامل متعدّدة في تأسيسها كالمدن العسكرية والمدن التجارية ومدن القلاع.

٢- إزاء هذا التوجه المعرفي الأوربي المحدود قام العلماء المسلمون من مؤرخين وأدباء وبلدانيين وعلماء تراجم الرجال والطبقات بتأليف كتب ومجلّدات ورسائل عن مدنهم وأمصارهم، وكذلك عن مدن أخرى في دار الإسلام وفي ميادين حضرية متعدّدة.

ففي مجال تخطيط المدن، واعتماداً على ما أفصح عنه عالم الفهرسة ابن النديم في الفهرست فقد صنّف الواقدي المتوفى سنة ٢٠٧هـ/ ٨٢٢ كتاباً بعنوان (أخبار مكة)، كما صنّف ابو بكر وأبو عثمان محمد وسعيد ابنا هاشم الخالديان كتاباً عن (أخبار الموصل) وألّف عمر بن شبه البصري مؤلفات عديدة عن المدن منها: كتاب البصرة، وكتاب الكوفة، وكتاب المدينة. وألّف الهيثم بن عديّ كتاباً أطلق عليه عنوان خطط الكوفة. وألّف أبو عبيدة معمر بن المثنّى كتاباً عنوانه (البصرة)، وألّف عبيد الله أحمد بن أبي طاهر المعروف بطيفور كتاباً بعنوان (أخبار بغداد) وألّف بحشل كتاباً اسمه (تاريخ واسط)، وألف أحمد بن الطيب السرخسي كتاباً في (فضائل بغداد وأخبارها) وهناك كتاب آخر له بعنوان (فضلائل بغداد وصفاتها). وألف ابن تمّام الدهقّان (فضائل الكوفة)، وألّف ابن زبالة كتابا (المدينة وأخبارها) وألّف ابن الكلبي كتاباً عن (الحيرة). وأبدع العلماء المسلمون في التأليف عن ميدان (البلدان) فقد ألف الجاحظ كتاباً عنوانه (البلدان) وألف أحمد البرقي كتاباً بهذا العنوان أيضاً وألف هشام الكلبي كتابين البلدان الكبيرة والبلدان الصغيرة، وله كتاب ثالث بعنوان الأقاليم. وهناك من وضع الكتب في ميدان الشؤون الإدارية مثل كتاب قضاة أهل المدينة. وقضاة أهل البصرة، وقضاة أهل الكوفة للمدائني، وكتاب أمراء البصرة وكتاب أمراء الكوفة

---

(١) ينظر بحث شتيرن:

Stern, S.M. "The constitution of the Islamic city" in the Islamic City (oxford 1970) pp. 25-50.

وأمراء مكة وأمراء المدينة لعمر بن شبه، وألّف الهيثم بن عديّ كتاب ولاة الكوفة وكتاباً آخر عن أمراء خراسان واليمن. وهناك من ألّف كتباً سلّط الضوء فيها على الدور الذي أدّته المدن في الأمور العسكرية بما يعرف بمؤلفات الفتوح، فألّف المدائني كتاباً عن (خبر البصرة وفتوحها) وكتاباً آخر عن (فتح الأبلة) وكتاباً ثالثا عن (فتح برقة) وكتاباً رابعا عن (فتح كابل) وكتاباً خامسا عن (فتح مكران)، وألّف ابن عبد الحكم كتاباً عن (فتوح مصر وأفريقية)[١].

ولم يقف المؤرخون العرب المسلمون في دراساتهم على موضوع له علاقة بحب الناس لمدنهم ومفاخراتهم بها ضداً لمدن أخرى بما يعرف بالمواطنة. إنه أدب فريد في نوعه أسهم إسهاما فعالاً في تزويدنا بمعلومات واقعية قل نظيرها وربما لا نجد نظيرها في المصادر الأخرى، فألف الهيثم بن عدي كتاباً بشأن (فخر أهل الكوفة على أهل البصرة) وألف الابهري كتاباً عن (فضل المدينة في مكة). ومن الجدير بالتنويه اليه أن أدب المفاخرة بين المدن العربية الإسلامية له صلة وثيقة بموضوع البحث هذا. فقد كان المستشرقان المعروفان بدراستهما عنالمدن الإسلامية وهما البروفسور كويتاين والبروفسور لابيدوس يؤكدان على أن المؤرخين المسلمين قد وضعوا الكتب والمؤلفات عن علماء المدن تعبيراً عن فخرهم وأعتزازهم بالمدينة التي أنجبت هذه النخبة من العلماء. والمستشرقان هنا يردّان على مواقف المؤرخين الأوربيين الذين شدّدوا على فرضية أفتقار أو غياب عنصر المواطنة بين أهالي المدن الإسلامية بخلاف ـ كما يرون ـ متانة روح المواطنة بين سكّان المدينة اليونانية.

إستمر التأليف عن المدن العربية الإسلامية وعلمائها في العصور المتأخرة؛ فهناك من كتب من علماء بغداد، وعن علماء دمشق، وعن علماء الأندلس وعن علماء الأمصار وعن علماء القاهرة وعن علماء مدن المشرق الإسلامي أمثال بخارى ونيسابور وأصبهان ومرو وسجستان وسمرقند وغيرها.

٣- وهناك نقطة جوهرية تختلف فيها المؤلفات العربية الإسلامية بشأن المدن عن نظيراتها المؤلفات الأوربية. فقد ابتدأ العلماء العرب التأليف عن المدن التي ينتسبون إليها بصفتها الفردية فيقولون تاريخ بغداد وتاريخ واسط وتاريخ فاس وتاريخ مكة وتاريخ القاهرة ثمّ بعد ذلك يتعرضون إلى الكتابة عن مجموعة من المدن كما فعل

---

(١) ينظر مقالة Livy في دائرة المعارف البريطانية، و د. طه باقر، مقدمة ج٢ ص ٦٤٧.

علماء الإجتماع الحضري في الدراسات الأمريكية مثلاً، وهو اتجاه له أبعاده المحلية لكنه في الوقت نفسه يقدّم موضوعاً متكاملاً عن هذه المدينة أو تلك.

فضلا عن ذلك هناك اتجاه آخر أقرب إلى المعاجم الجغرافية منه إلى دراسة المدن؛ فكتاب مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع لابن عبد الحق وكتاب تقويم البلدان لأبي الفداء هي مؤلفات معجمية في البلدان عموماً مرتّبة على وفق الحروف الأبتثية، إنها مؤلفات تعريفية ووصفية للمدن في دار الإسلام غير معنيّة بمدينة واحدة دون أخرى، ويقف على رأس هذه المعاجم التعريفية الكتاب القيّم معجم البلدان لياقوت الحموي.

والتفت العلماء العرب إلى مسألة تصنيف مؤلفات خاصة في السياسة المدنية وفلسفة اختيار المراكز الحضرية نظير كتاب ابن أبي الربيع (سلوك السالك في تدبير شؤون الممالك).

٤- والقاموس اللغوي العربي هو الآخر غني بالمفردات والتعبيرات التي تشير إلى مراكز حضرية وإلى توضيحات وتفسيرات حضرية. فالقواميس اللغوية التي انفرد بها الفكر العربي الأسلامي مقارنة بالفكر الغربي هي التي تزودنا دائما بمعلومات حيوية وفاعلة في الجانب الحضري مثل تعبير مصر وحاضرة والمدر والوبر والكورة والناحية والمدينة الى آخره. ومن خلال هذه المؤلفات يمكن جمع تعبيرات لا يوجد نظيرها في المعاجم الأجنبية نحو تعبير مدينة صغيرة ومدينة وسط ومدينة كبيرة ومدينة عظيمة، وهي تعبيرات مهمة كما سنتحدث عنه لاحقاً. ورب سائل يسأل عما إذا جاءت هذه التعبيرات مثل مدينة وسط أو بلدة أو بليد أو قرية كبيرة.. الخ على نحو اعتباطي غير مقصود ومن دون رؤية واضحة للبنية الفيزولوجية للمدينة الكبيرة أو المدينة الصغيرة أم أنها جاءت متّسقة مع المتغيرات الحضرية التي تصنّف مراتب المدن وتميّزها من بقية المراكز الحضرية الأخرى مثلاً. إنه سؤال مشروع جداً، إذ إن الحماس الفكري العربي ربما يقود إلى إسباغ الكثير على ما أورده اللغويون أو البلدانيون. ولكن متابعة دقيقة لتوصيف البلدانيين لهذه المراكز الحضرية المتنوعة تبين بما لا يقبل الشك والمبالغة في أن الفهم الحضري العربي لم يكن بمثل هذه السذاجة والتخبّط. فاعتماداً على الأوصاف التي اعتمدناها في هذه المصادر وجدنا هناك خصائص مميّزة قد أنفردت بها المدن القصبات مثلاً من دون غيرها من المدن العادية فهي:-

أ ـ تتميّز بالسعة المكانية بمعنى المساحة.

ب ـ الكثافة السكانية والعمرانية.

ج ـ وجود آليّة إدارية مركزية نحو إقامة الوالي أو العامل أو توافّر الدواوين المركزية. بإزاء المدينة القصبة فإن هناك خصائص نجدها محدّدة إلى درجة الثبات والقوة في مواصفات مدن العراق والمشرق الإسلامي والمغرب العربي. وقد أوضحت ذلك بأمثلة كثيرة في كتابي الموسوم بـ (دراسات في المدن العربية الإسلامية)، فضلاً عن ذلك فهناك نماذج من المدن التي نطلق عليها تسمية المدن التجارية أو مدن المرافىء أو الموانىء هي الأخرى تجمعها خصّال مشتركة، متشابهة بالقدر الذي يجعل مجال الإستثناء استثناء فهي مدن تتميّز بـ:

أ ـ الموقع الجغرافي والأستراتيجي الذي جعلها كذلك.

ب ـ المناخ.

ج ـ إنها مقصد للسفن النهرية والبحرية أو على طرق القوافل البرية.

د ـ وجود أسواق ومتاجر وفنادق وأسواق للصرف.

لكننا لا نجد تركيزاً على معيار المؤسسة الإدارية كما هو الحال في المدينة القصبة ولا نجد تركّيزاً على ضرورة توفر المياه الصالحة للشرب أو الأنهار كما هو الحال في المدينة الكبيرة او المدينة بصفتها المجردة. وهو أمر يدعونا إلى التأكيد مجدّداً على وضوح الرؤية والمفاهيمية الحضرية وليس تخبطها كما يرى المستشرق أكسفير بلانهول. ولنأخذ مثالاً على ذلك، فمدينة عدن في اليمن وصفت بأنها: -

أ ـ مدينة مشهورة تقع على ساحل بحر الهند (الموقع)؛ رديئة المناخ.

ب ـ لا ماء بها ولا مرعى وشربهم من عين تبعد مسيرة يوم. ومع كل هذه المنغّصات غير المشجّعة على التطور الحضري فإنها كانت مرفأ مراكب الهند.

ج ـ التجار يجتمعون فيها لأجل التجارة[1].

---

(١) أعتمدت بدرجة أساس على فهرست أبن النديم (طبعة رضا ـ تجدد) ص ١١١، ١١٢، ١٢٥، ١٩٥.

وهناك أيضاً توافق عندما يصف البلدانيون الموضع الذي يطلق عليه تعبير البلدة، فتوصيفه هنا يختلف عن توصيف الأنماط الحضرية السابقة. فيذكر الحموي مدينة واسط إبان عصره (أي القرن السابع الهجري / الرابع عشر الميلادي) إنها كانت بلدة عظيمة ذات رساتيق (مزارع) وقرى كثيرة وبساتين ونخيل يفوق الحصر وهي رخيصة الأسعار[١]. ويصف بلدة جويث قائلا: أنها بلدة تقع على شط العرب. دجلة العوراء) مقابل الأبلة بها أسواق وحشد كثير[٢]. وهاهنا أيضا نجد غياب العناصر والمعايير الأساس التي تأسّست عليها مدينة القصبة أو المدينة المجردة أو البلدة.

ومن دون الخوض بالتفصيلات الكثيرة وحشد الإستشهادات والأدلّة الكثيرة التي لدينا التي تدلّل على الرؤية الحضرية الإسلامية فإن المتابع لتفصيلات أوصاف هذه المراكز الحضرية سينتهي إلى الإعتراف بوجود معايير أساس ترتكّز عليها هذه المراكز الحضرية وهي معايير أوسع من القرية في البنية الإجتماعية وفي الوظيفة الأدارية. إذ ليس من المفروض قطعاً أن تكون القرية بحجم البلدة أوبحجم المدينة عمرانياً وبشرياً. ومما يثير التعجب الملاحظة الذكيّة التي تتكرّر عند البلدانيين في التمييز على وفق خطوط واضحة بين القرية والمدينة، ولنأخذ مثالين رائعين:

١- الأول يشدد على عدد السكّان بوصفه معياراً للتمييز وبذلك فإنه يكون سابقا بقرون عديدة لنظرية السكّان الألمانية التي تجعل القرية:- الموضع الذي يسكنه ٥٠٠٠-١٠٠٠٠ نسمة والمدينة الصغيرة:- ٢٠٠٠٠ نسمة والمدينة المتوسطة:- ١٠٠٠٠٠ نسمة والمدينة الكبيرة:- ١٥٠٠٠٠٠ نسمة.

يقول ابن حوقل وهو البلدانيّ متوفى في القرن الرابع الهجري / العاشر للميلاد ما نصّه بشأن مدينة الري وقراها:- "وللري سوى هذه المدن قرى تزيد في قدرها وجلالتها على هذه المدن كثيراً ولا منابر فيها مثل سدّوورامين وأرنبويه ووزرنين وقوسين وغير ذلك من القرى التي بلغني أن في أحدها ما يزيد من أهلها على عشرة آلاف رجل"[٣].

---

(١) ينظر:

Xavier de Planhol: The World of Islam (New York 1959) p. 7-8, 18-19.

(٢) ياقوت الحموي: معجم البلدان (بيروت، دار صادر ج٤ ص ٨٩).

(٣) م.ن. ج٥، ص ٣٥٠.

٢- والمثال الثاني يشدّد على وجود المؤسسات. فيقول المقدسي البشاري المتوفى في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي ما نصّه وهو يصف مدن جند فلسطين أو حسبما يسميه كورة فلسطين فيقول ما نصّه:- "ولهذه الكورة قرى جليلة ذات منابر أعمرّ وأجلّ من أكثر مدن الجزيرة (ويقصد هنا الجزيرة الفراتية) وهي مذكورة (بمعنى معروفة) غير أنها لم يكن لها قوة المدن في الآئين ولا ضعف القرى في الخمول وتردّد أمرها بين الرتبتين" أي بين رتبة المدينة ورتبة القرية.

والملاحظة المباشرة أن الآئين كلمة معربة تعني الرسوم أو المؤسسة أو القانون.

فإن كان الجغرافي اليوناني باوسانيس قد حدّد معاييرا للمدينة اليونانية الأنموذجية إنطلاقاً من المفهومية اليونانية للمدينة ـ المركز ـ فإن العرب المسلمين قد ميّزوا أيضاً بين المراكز الحضرية المتنوعة أي بين المدينة ـ القصبة (المركز) والمدينة الكبيرة والبلدة والقرية الكبيرة مستندين على أسس ومعايير أساس يتناسق ومفهومهم الحضري المتأثر بمبادىء الإسلام وقيّمه. فالمعايير المفروضة على تحديد المدينة بالنسبة إلى جمهور الفقهاء تلقي ضوءاً ساطعاً على المشروعية في التحديدات الحضرية. إذ وضعوا شروطاً محدّدة بالنسبة إلى أي موضع من أجل أن يرقى إلى مرتبة المدينة. فاتفقوا على المعيار الأول المهم وهو الصلاة الجامعة فالصلاة الجامعة كما هو واضح لا تقام إلا في المسجد الجامع. والمسجد الجامع يعدّ النواة المركزية التي تنجذب إليها خطط المدينة ومخططاتها الطوبوغرافية؛ إنه يعدّ في الحقيقة بمثابة الـ Down Town في المدينة الأمريكية والـ Central Area بالنسبة إلى المدينة الأوربية.

من هذا المنطلق أصبح المسجد الجامع ثم صلاة الجمعة تعبيراً روحيّاً ورمزيّاً على تجمّع الناس وتركّزهم في موضع واحد وبأعداد غفيرة (في حالات يبلغ العدد أربعين ألفاً) لذلك فالفقهاء يرون بأنه لا يجوز إقامة صلاة الجمعة إلا في الأمصار. وهنا فنحن أمام مصطّلح يشابه المدينة؛ فالمصر لغة تعني الحدّ أو الحاجز بين أمرين أو حالتين وفي الحال التي نخضعها للدراسة هو الحاجز بين الصحراء والريف، فيكون المصطلح الجديد هو المدينة المصر الذي يختلف عن تعبير المدينة فقط. ولعل الجغرافي المقدسي هو الوحيد بين الجغرافيين المسلمين الذي يعرض مفهوماً متطوّراً آخر للمصر أبعد أثرا من التجذير اللغوي. فالمصر عنده يعادل العاصمة[1]. والذي

(١) م.ن. ج٢ ص١٩١.

يهمّنا أكثر فإن تعبير المصر قد اقتصر بوجه خاص على الأمصار السبعة التي أسسها المسلمون في أثناء عمليات الفتوح الإسلامية تأسيساً عمرانياً أو إدارياً ولكن في هذا المجال يحصر التعبير بشكل أضيق بمصرين فقطوهما البصرة والكوفة (ويطلق عليهما العراقين).

نعود ثانية إلى النظرية الفقهية بشأن إقامة صلاة الجمعة التي لا تجوز إلا في مدينة (مصر)، فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حديث شريف هو (لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع)[1]. وفي حديث آخر ورد (إلا في مصر جامع أو مدينة عظيمة). وتفكيك نصّ الحديث الشريف يجعلنا أمام مفاهيم عديدة، إذ جمع الحديث الشريف بين عدة شعائر وقيّم ومناسبات إسلامية مع معيار الجمعة فالجمعة صلاة والتشريق تعني ليالي منى من أجل السقاية وهي ليلة الحادية عشر والثانية عشر والثالثة عشر. فقد تضمن الحديث الشريف أن العباس بن عبد المطلب[2] أستاذن الرسول أن يبيت بمكة ليالي منى (وهي ليالي أيام التشريق) لأجل سقاية الحجاج فإذن له. وأما الفطرة فالمقصود فيها عيد الفطر، كذلك بالنسبة إلى عيد الأضحى، فهما عيدان مرتبطان بالصوم والحج. والواقع ليس هناك من وجهة لمعرفة العامل الموجّه في الحديث الشريف لأن تجمع تلك الشعائر وتكون معايير شرعية ترتقي بالمكان الذي بأجتماعها يصبح مدينة عظيمة أو مصراً جامعاً، اللهم إلا في فحوى وهدف هذه الأعياد والمناسبات والشعائر الحضرية بمعنى ما تتضمنه من معاني الإقامة والإستقرار.

لقد هيأ هذا المعيار الشرعي في الصلاة الجامعة أذهان الفقهاء في مسألة تحديد شروط هذه الصلاة، فقد يجتمع نفر من المسلمين في البادية أو الصحراء ويؤمّهم أكبرهم أو أعقلهم أو أكثرهم تديّناً وصلاحاً فتعقد حينئذ صلاة الجمعة. فهل يجوز إطلاق تعبير المدينة على موضع مثل هذا الذي اجتمع فيه نفر من المسلمين في أثناء تجمعهم؟ الجواب بحسب الفقهاء كلا، إذ لا يجوز .إقامة الصلاة إلا في "وطنّ مجتّمع المنازل". وهنا تظهر الروعة في تحديد المكان الذي يعادل ما بين الموضع =

---

(١) أبن حوقل: أبو القاسم محمد بن علي، صورة الأرض، بيروت، دار مكتبة الحياة، ص ٣٢٢.

(٢) المقدسي البشاري، شمس الدين محمد بن أحمد: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (اعتناء دي غويه، بريل - ليدن ١٩٠٦) ص ١٧٤.

المدينة = المجتمع؛ فالإجتماع في المنازل وليس في الخيام يأخذنا إلى بعد له طابع الثبات في مستلزمات البناء، ويتجلي هذا الموقف أكثر فأكثر عندما يضيف الفقهاء اليه تحديداً آخر، فهذا (الوطن) ينبغي أن لا يظعن أي لا ينتقل عنه أهله لا صيفاً ولا شتاء، أي يجب توافّر مؤشر واضح الا وهو عزل البدو المترحلين المتنقلين دوماً وراء الكلأ والماء والمرعى عن هذا المفهوم الحضري المستقر فضلاعن دلالته في عزل البادية برمتها عن الحاضرة. عندئذ نتبين مدى الدقّة في تحديد الشريعة ومدى صرامتها من قبل الفقهاء في هذا المفهوم المؤشر الى الوطن المجتمع المنازل بما يعادل الوطن المستقّر الثابت الذي لا ينتقل ولا يهاجر عنه سكانه.

ويضيف الإمام أبو حنيفة معيارين آخرين إلى الصلاة الجامعة والوطن المجتمع المنازل، فقد حدّد المصر بأنه الموضع الذي من الضروري أن يتوفّر فيه عنصران أساسيان:- أولهما السلطان (وهنا قد يعادل هذا اللقب الخليفة أو الأمير أو الوالي أو العامل تبعاً لمرتبة المصر ومركزيته الإدارية). فضلاً عن ذلك فإن الأمام أبا حنيفة بيّن وظيفة ومهمة هذا الموظف الإداري الذي يقف على قمة الهرم؛ فوظيفته إقامة الحدود (وهو تعبير دقيق جداً يعادل معيار تطبيق القانون وفرض الأمن والأستقرار). وثانيهما: لزوم توافّر القاضي ومهمته تنفيذ الأحكام[1]. فهذه الملازمة بين أقامة الحدود وبين تنفيذ الأحكام لدليل متماسك على معيارين ضرورين في الإستقرار الحضري من جهة وفي تشكيل البنية الداخلية للمدينة من جهة أخرى. ووجودهما يتخطّى بكثير المعايير التي طرحها الجغرافي اليوناني، كما أنها تعادل - في الوضوح والدقة - معايير آشلي بإشارته إلى أن المدينة هي مجتمع القانون، وكذلك معيار ماكس فيبر في المحكمة والقضاء[2].

فإذا ما رتّبنا هذه المعايير الفقهية ووضعناها موضعاً حضرياً منسّقاً فإن صلاة الجمعة يقصد بها لزومية توفّر القدرة البشرية والكثافة العددية للسكّان. وأن مهمة وجود السلطان والقاضي بقصد توفّير الأمن والأستقرار وتطبيق القانون. أما مسألة اجتماع المنازل فهو يشير إلى تطوير البناء والعمران في المواد الإنشائية الداخلة في البناء

---

(١) م.ن. ص ٧، ١٩٧.

(٢) ينظر: الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف: نصب الراية لأحاديث الهداية، طبعة أولى ١٩٣٨، ج٢، ص ١٩٥.

الثبات والراسخ مقارنة بنصب الخيام والفساطيط وأكواخ القصب التي تمثّل مفهومية الوقتية والمرحلية وعدم الرسوخ[1].

هذا بشأن المفهوم الشرعي للمدينة المصر فإذا ما أضفنا إليه المفهوم الحضري الجغرافي فسيكون الأمر أكثر وضوحاً وتحديداً. إذ إن البلدانيين والجغرافيين قد فرضوا أيضاً شروطاً ومعايير لتوصيف المراكز الحضرية ورسم خطوط مميّزة لكل مرتبة من المراتب الحضرية للمراكز المستقرة. فالمقدسي البشاري[2] على وجه الخصوص يزوّدنا بمقولة توصيفية في غاية الأتقان والدقّة، فهو يصنّف المراكز الحضرية تصنيفاً هرمياً مع مراتب الدولة، فيقول:- "إعلم أنّا جعلنا الأمصار كالملوك (بمعنى الرئاسة، فالخلفاء أساس الدولة [وكذلك أنهم ليسوا بالكثير فالأمصار معدودة كما أن الملوك معدودون] والقصبات كالحجّاب [يبرز هنا عنصر الأهمية الإدارية التي تأتي بعد الخليفة أو السلطان في النظم الإسلامية والمؤسسات الإسلامية] والمدن كالجند [هنا يبرز عنصر الكثرة العددية فالمدن أكثر بكثير من الأمصار والقصبات ـ فضلاً عنه أنه يعرض جانب الثبات لأن الجيش ثابت والجند ليسوا كالمرتزقة من ناحية الثبات والرسوخ في ديوان الجند] والقرى كالرجّالة"[3]. ومباشرة بعد أن يفصح عن هذا الترتيب الإداري المتناسق إلى جانب الترتيب الحضري يقول:- "وإما نحن فجعلنا المصر كلمة بلد حلّه السلّطان الأعظم [هنا يريد به الإدارة المركزية] وجمعت إليه الدواوين [وهنا يقصد الإدارة المالية المركزية) وقلّدت منه الأعمال[4] [ويعادل مركزية الإدارة] وأضيف إليه مدن الأقاليم" [والمقصود بذلك المدينة وأقليمها أي الجانب الإقتصادي الذاتي]. ويكشف هذا العالم فوق ذلك، وفي مكان آخر من كتابه، عن معيار خامس إذ يصف المصر بأنه "كل بلد جامع" [وهو مرادف للمعيار الفقهي السابق أي وطن جامع] يقام فيه الحدود [وهو مرادف للمعيار الفقهي أيضاً الذي يشير إلى ضرورة فرض القانون ووجود الأمير والقاضي] ويحلّه أمير [وهنا المقصود

---

(١) م.ن.

(٢) ينظر: عبد الباقي، محمد فؤاد: اللؤلؤ والمرجان فيما أتفق عليه الشيخان، الكويت ١٩٧٧، ص ٢٠٢ حديث أخرجه الإمام البخاري من كتاب الحج، باب سقاية الحج.

(٣) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، ١٩٦٠، ص ١٠٣.

(٤) المقدسي: أحسن التقاسيم ص ٤٧.

المركزية والأستقلالية] ويقوم بنفقته [ويقابل الأستقلالية المالية الذاتية] وتجمع رستاقه»[1] [ويقابل الأستقلال الإقتصادي للمدينة وأقليمها].

مدى الواقعية في المعايير الأوربية والمعايير العربية الإسلامية

من الواضح الآن أن مسألة تحديد معايير للمراكز الحضرية في أي مكان كان سواء في الغرب أو الشرق يظهر مدى الدقّة والبلاغة من جانب علماء الإجتماع الحضري والعلماء العرب المسلمين بشأن الدافع إلى الوصول إلى حدود مميّزة لحلّ عنصر التشابك والفوضى في طبيعة استعمال هذه المدلولات الحضرية. إنه أمر يدلّ دلالة أكيدة على التنوّع الكميّ الذي أفرزته التحولات الحضرية وحركة الإنتقالات السريعة في الأنماط الإنتاجية الزراعية السائدة إلى أنماط أخرى متباينة في نوع وسائل الإنتاج وفي كمية الإنتاج إلى أنماط أخرى تجارية وصناعية ومهنية وعلمية ..الخ[2]. وهي حال جعلت المنظّرين في علم الإجتماع الحضري يندفعون إلى فرض تساؤلات عديدة أهمها الكيفية في تحديد المرتبة الحضرية للموضع الذي يطلق عليه تسمية مدينة أو بلدة أو قرية من الناحيتين المكانية والإنتاجية والأهم منهما السكانية. وهو ما نقصد به مساحة الموضع والنمط الإنتاجي الذي يسود نسيجه الإقتصادي وعدد ساكنيه. والعنصران الأول والثاني ربما يسهل تحديدهما على الرغم من النسبية المؤشّرة إلى عنصر المساحة. غير أن هناك تضارباً واختلافاً في آراء العلماء بالنسبة إلى العنصر الثالث وهو عدد السكّان، فهو معيار ضبابي ونسبيّاً ستشهد به فيلسوف التاريخ الإيطالي فيكو ليدلّل به على أحد الأوهام الخمسة التي شهر بها، وهو وهمُ الإشادة بالماضي. ورأيه في هذا الوهم أن المؤرخ، أي المؤرخ، يحاول دائماً أن يسبغ على تاريخ بلده ومجتمعه وعالمه عنصر المبالغة والتهويل والعظمة قياساً بمجتمع أو مجتمعات أخرى قريبة أو بعيدة فهو يذكر:- أن المهتمين بالمدينة الإقليمية الرومانية يرفضون بشدة التسليم بحقيقة أثبتّها التاريخ وعلم الآثار الا وهي أن مدينة لندن كانت تحت الحكم الروماني لا تضم من السكّان إلا عدداً قليلاً يتراوح بين عشرة آلاف إلى خمسة عشر ألف نسمة فقط[3]. ويقصد فيكو بذلك الوهم عند هؤلاء العلماء المهتمين

---

(١) م.ن.

(٢) م.ن.

(٣) كولنجوود: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، طبعة ثانية ١٩٦٨، ص ١٣٧.

من علماء المدن لا يصدّقون ذلك لأن لندن حسب ما يحملون من إرث ثقافي هي لا بدّ من أن تكون مدينة عظيمة؛ إنهم يريدون على وفق المعيار الحضري أن يكون عدد نفوسها مثلا يوازي عظمتها بين خمسين ألفاً إلى مائة ألفا. وهو استشهاد يؤكد هذا الوهم الذي تخيّله علماء المدن في تاريخ لندن إبان تلك الحقبة التاريخية القديمة. وهو حقيقة لا اختلاف عليها في فهم واقعها الحضري والتاريخي المرتبط بالدولة ولاسيما إذا كانت دولاً كبيرة وواسعة.

لذلك أصبح معيار عدد السكان لأي موضع هو الحلّ الصائب لفكّ حال التشابك والغموض هذه في تحديد خطوط بيانيّة للمراكز الحضرية. فتوصل أنصار هذا الإتجاه إلى أن يحدّدوا أرقاما بدلاً من معايير كتلك المعايير الخمسة التي فرضها (فيبر)[١] وعلى الوجّه الآتي:-

أ ـ الموضع الذي يبلغ عدد ساكنيه ٥٠٠٠ خمسة ألف نسمة يطلق عليه قرية زراعية.

ب ـ الموضع الذي يرتفع عدد ساكنيه إلى ٣٠٠٠٠ ثلاثين ألف نسمة يطلق عليه مدينة صغيرة.

ج ـ الموضع الذي يرتفع عدد سكّانه إلى ١٠٠٠٠٠ مائة ألف نسمة يرقى إلى مدينة متوسطة.

د ـ الموضع الذي يكون عدد سكّانه ١٥٠٠٠٠٠ مليون ونصف فصاعداً فهو مدينة كبيرة[٢].

التنيجة الحضرية لهذا الخط البياني

إن لندن وباريس عند وضع هذه النسب تعدّ من المدن المتوسطة وأن جنوة والبندقية هي من المدن الصغيرة أما المدن الأوربية الأخرى فلعلها تقع في خانة القرى الزراعية.

بينما حدّد العلماء المسلمون حدوداً تجمع بين المعايير الخمسة الفيبرية (نسبة الى ماكس فيبر) وبين المنظور العددي للسكّان كالذي تمّت مناقشته في الأوراق السابقة.

---

(١) ينظر:

(2) Lopez: "The Cross Roads Whithin the Wall" in Historian and the City, p. 30.

الفصل الثالث عشر

موقف الإستشراق الأمريكي
من دراسة المدينة العربية الإسلامية

لم يحظ موضوع الإستشراق بصورة عامة ودور المستشرقين في دراسة التراث العربي الإسلامي خاصة باهتمام الباحثين العرب بما يتناسب وضخامة الإنجازت الإستشراقية. فكان كتاب (المستشرقون) الذي ألفه الأستاذ نجيب العقيقي في الستينيات أول مبادرة للكتابة الواسعة عن هذا الموضوع. فهو كتاب واسع ويقع في ثلاثة أجزاء[1]. ويتضمن تراجم المستشرقين في شتى أرجاء العالم على وفق البلدان التي ينتمون إليها. الكتاب عمل مجيد؛ لأنه يقدّم للباحث معلومات عن إنجازات كل مستشرق في حقول التراث العربي الأسلامي المختلفة سواء أكان ذلك في التاريخ أم الفلسفة أم في الفقه والحديث والأدب والشعر أم في تحقيق المخطوطات الرائدة. لذلك صار مصدراً أساسيا يرجع إليه من يريد التعرف على المستشرق الذي يودّ التعرف على إنجازاته وإسهاماته وسيرته العلمية. ومع هذا فإن الكتاب لا يعدّ دراسة تحليلية لمواقف هؤلاء المستشرقين من التراث العربي ولفلسفاتهم أو تفسيراتهم لمختلف الجوانب التي أنشغلوا بها. وضمن هذا الإطار فقد بدأ اهتمام ملحوظ في البحث عن دوافع المستشرقين في دراساتهم وإبراز مواقفهم من الحضارة العربية والتراث العربي فأسهمت الدكتورة عائشة عبد الرحمن مثلاً بالكتابة عن هذا الموضوع في كتابها (التراث العربي بين ماضٍ وحاضر)[2] إذ تناولت في أحد جوانبه الهدف من توجّه المستشرقين لدراسة التاريخ العربي، وخلصت إلى أنهم كانوا مدفوعين بدوافع سياسية. وبفعل الرؤية نفسها كتب مالك بن نبي موضوعه عن (إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث)[3]. وقد ركّز فيه أيضاً على تشخيص دوافع الدراسات الإستشراقية وأبان عن مواقفهم في الدسّ على الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي. كذلك بالإمكان تصنيف دراسة الدكتور عرفان عبد الحميد حول (المستشرقون

(١) نجيب العقيقي: المستشرقون (ط/ ٢/ ١٩٦٥مصر).

(٢) د. عائشة عبد الرحمن: تراثنا بين ماض وحاضر (دار المعارف بمصر) ص ٥٢.

(٣) مالك بن نبي: أنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث (بيروت).

والإسلام)[1]. فهي أيضا تهدف إلى إبراز الطابع التعصبي الذي غلب على دراسات عدد من المستشرقين ضد الإسلام، وقد أشار إلى أسماء عدد من المستشرقين المتحاملين في كتاباتهم على التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية.

ومن الجانب الآخر هناك جملة من الدراسات العربية التي ركّزت على دراسة جانب إستشراقي واحد دون غيره، كما هو الحال في مقالة يعقوب أفرام منصور حول (تطور الإستشراق الإنكليزي)[2]. وتناول فيه ذكر بعض المستشرقين البريطانيين البارزين خلال مدة القرن التاسع عشر للميلاد، وبحث الدكتور محمود زايد حول (المستشرقون البريطانيون وموقفهم من التاريخ العربي)[3].

ليس هدف هذه الدراسة الخوض في بحث تطوّر الدراسات الإستشراقية وأهدافها ودوافعها، غير أنه من المهم القول بأن هذه الدراسات أو بالأحرى اهتمامات المستشرقين في دراسة جوانب مختلفة من تراثنا قد ارتبط ارتباطاً مباشراً بأهمية البلاد العربية والإسلامية عموماً من النواحي السياسية والإستراتيجية والإقتصادية بالنسبة إلى العالم الأجنبي. فتوجهت أطماع الأجانب إلى الإستحواذ على المواضع الهامة منه منذ مدة طويلة. والمعروف أن هذه الأطماع لم تكن وليدة القرن التاسع عشر أو القرن العشرين إنما ترجع إلى حقب قديمة جداً، وهناك أمثلة متعددة تؤكد ذلك منها على سبيل المثال التوسعات العسكرية اليونانية خلال مدة الاسكندر المقدوني التي كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى فرض السيطرة العسكرية على المناطق التي تتمتع بأهمية إستراتيجية واقتصادية، وكان الخليج والمحيط الهندي من بين تلك الأهداف المباشرة في حملته التي وصلت إلى مياه الخليج، المنطقة التي أدت دوراً اقتصادياً وتجارياً بالنسبة إلى الغرب آنذاك لوقوعها على طريق التوابل الذي يبدأ من الهند. في هذه الحملات العسكرية توجهت أقلام بعض الكّتاب اليونانيين للكتابة عن هذه المنطقة والتعرف على مواردها الإقتصادية وطبيعتها الجغرافية؛ فألف فلافيوس أريان اليوناني مثلاً عدّة كتب من بينها كتابه عن حملات الأسكندر ويقع في خمسة عشر قسماً وقد

(١) د. عرفان عبد الحميد: المستشرقون والإسلام (بغداد ١٨٦٩).

(٢) يعقوب أفرام نصور: تطور الاستشراق الإنكليزي، مجلة المعرفة ص ٩٢-١٠٦.

(٣) د. محمود زايد: المستشرقون البريطانيون وموقفهم من التاريخ العربي مجلة الفكر العربي / عدد٢/ ١٩٧٨ ص ١٢٠-١٢٧.

وصف في ثمانية أقسام من هذا الكتاب أحوال منطقة الخليج والهند. كما أن الرحال اليوناني المشهور نيرخوس صاحب الرحلة الجغرافية من الهند عبر مياه الخليج ـ شط العرب كان هو الآخر قائداً ضمن حملات الاسكندر. لذلك فإن الدافع السياسي يعدّ أساساً في اهتمامات المؤرخين والكتّاب الأجانب للكتابة عن الشرق. ومع ذلك فمن الصعب القول بأن جميع الكتابات الإستشراقية دون استثناء، كانت كتابات مدفوعة بدافع الحقد والتعصب أو أنها قد أنجزت من أجل تحقيق المآرب السياسية الإستعمارية لدولهم. وذلك لأن هناك عدداً غير قليل من الدراسات والأعمال الإستشراقية تستحق التقدير والثناء؛ لأنها أفادت الكتابة التاريخية بتوفيرها العديد من المخطوطات المحقّقة لا سيما خلال الربع ألاول من القرن العشرين[(١)].

ومهما يكن فإن المدة التاريخية التي أعقبت الثورة الصناعية في أوربا المتمثّلة بزيادة الفائض الإنتاجي وتكدّسه في أسواق أوربا قد دفع الغرب إلى التوجّه نحو العالم الجديد المكتشف والإنتفاع من أسواقه. حينئذ بدت الرغبة في التعريف على أحوال الشرق الأدنى منه والأقصى وشؤونه التاريخية والإقتصادية والسياسية. لذلك فإن المنطقة العربية شهدت منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الربع الأول من القرن العشرين تصارعاً حادّاً بين الدول الغربية نفسها حول السيطرة على أكبر حصّة ممكنة من عطاء المنطقة الإقتصادي والأستراتيجي، وقد اتخذ هذا التصارع أشكالاً متنوعة.والمهم أنه خلال هذه المدة من التنافس والتصارع نشطت حركة التأليف عن هذه المنطقة والتعريف بأحوالها فنشطت مثلاً حركة البعثات التنقيبية الأثرية الألمانية والإنجليزية والفرنسية والأمريكية. وكان هدف هذه النشاطات في الظاهر الكشف عن المعالم الأثرية للمناطق التي عملت بها ونقّبت بها؛ غير أنها في الباطن كانت تهدف إلى خدمة سياسيّ الدول التي شجّعت على إرسالها بتوفّير المعلومات التاريخية الثمينة عن أهمية هذه البلدان من أجل فرض السيطرة السياسية. كذلك فإنها أغنت المتاحف الأجنبية بما نقلته من آثار غنيّة تمّ العثور عليها بسهولة في هذه المناطق التي تمتلك أصالة حضارية قديمة.

ـ

لقد اهتمت الدراسات الإستشراقية في جميع الجوانب الحضارية والسياسية

---

(١) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج١ ص ٦٠-٦١؛ رزوق عيسى: قبور عربية قديمة في البحرين. مجلة لغة العرب (سنة ثانية) ج٧ ص٢٧٦.

والفلسفية والدينية والإقتصادية والأثرية والأدبية في التراث العربي الإسلامي. ومن خلال تتبعي لتطوّر الحركة الإستشراقية وجدت هناك توجهات خاصة لكل مدرسة من المدارس الإستشراقية. فالإستشراق الهولندي والفرنسي مثلاً قدعني بالدراسات اللغوية والأدبية واهتم الإستشراق الألماني والفرنسي أيضاً بالدرجة الأولى في تحقيق ودراسة الموضوعات العلمية في الحضارة العربية الإسلامية، واعتنى الإستشراق البريطاني والألماني مثلاً في دراسة العقائد الإسلامية والدين الإسلامي. أما المستشرقون الروس فقد اهتموا بدراسة التراث المتعلق بالمشرق وهكذا...

كان من نتائج هذه الاهتمامات المتنوعة أن توجّه المستشرقون لتحقيق عدد كبير من المخطوطات العربية النادرة. ومع أن بعض تحقيقاتهم قداعتمدت نسخة أو نسخاً معدودة وربما كانت أقرب للنشر منها إلى التحقيق لكن أعمالهم هذه أفادت المكتبة العربية كثيراً وذلك بإغنائها بالكتب المحقّقة.

ونالت المدينة العربية الإسلامية اهتماما متميزاً في الدراسات الإستشراقية، ولا سيما بشكل خاص الدراسات الفرنسية. فلو أحصينا ما تم تأليفه من كتب وبحوث عن المدن العربية خلال المدة الإسلامية والفترات الحديثة من المستشرقين لوجدنا الدراسات الفرنسية تمثّل نسبة عالية مقارنة بالدراسات الألمانية والإنجليزية.

وأدّى المؤرخون دوراً أساسياً في إعداد هذه الدراسات، ومما يجدر ملاحظته أن الدراسات الإستشراقية الفرنسية قد ركّزت على مدن منطقة شمال أفريقيا وبضمنها مصر،ثم تأتي مدن بلاد الشام (سوريا) بالدرجة الثانية، أما المدن العراقية فإنها كانت بالدرجة الثالثة من حيث كمية هذه الدراسات ونوعيتها[1]. وقد برز منذ أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين تطوّر هام في دراسة المدن بشكل عام والمدن العربية الإسلامية خاصة. وأقصد بذلك اهتمام المستشرقين الأمريكان. حقيقة أن عمر الإستشراق الأمريكي موازنة بالإستشراق الهولندي أو الفرنسي أو البريطاني قصير، وهو من حيث المحتوى والمنهج قد اعتمد اعتماداً كبيراً على الإستشراق الأوربي. وتتجلى هذه الحال عند دراسة السير العلمية للمستشرقين الإمريكان من أمثال رنتز Rentz وكرونباوم Von Grunebaum وهافانذايك ورتشارد غوتهيل Gotheil

---

(١) د. عبد الجبار ناجي: تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي. الموسوعة الصغيرة عدد ٨٥/ ١٩٨١.

وفيشل Ch.Adams وآدمز Witteck وجورج ساتون وويتك Brunnow ورودولف برونو Fischel وكويتاين S.D.Goitein وجيل Gil وغيرهم، فأغلب هؤلاء العلماء ترجع أصولهم أما إلى ألمانيا أو هولندا أو بريطانيا. وقد أثر هذا العامل في توجيه اهتمامات المستشرقين الأمريكان بالنسبة إلى التراث العربي الأسلامي. والواقع فإن إنتاجات المستشرقين الأمريكان في هذا المجال قليلة بدرجة ملموسة موازنة بإنتاجات المستشرقين الأوربيين. ويوضح الباحث الأمريكي بيتر جران هذه المسألة بقوله:- صار - بعد الحرب العالمية الثانية - من الضروري جداً بالنسبة إلى أمريكا التوجّه، وكما عرضه المجلس الأمريكي للجمعيات العلمية، إلى استحداث علم اجتماع خاص بمنطقة الشرق الأوسط. إن صانعي السياسة الأمريكية لم يكونوا متوقعين حدوث الثورات والأنتفاضات في الوطن العربي خلال تلك المدة الحديثة لذلك تركّزت الدعوة تلك على ضرورة استحداث نوع جديد من الإستشراق وهو استشراق يركّز بالدرجة الأولى على التاريخ الحديث والمعاصر للأمة العربية لا كما هو الحال في الإستشراق الأوربي التقليدي الذي كان يولي أهمية خاصة إلى التراث العربي في المدة الإسلامية[1].

وبالفعل - كما رأى بيتر جران - فمما يلفت النظر بخصوص الإسهامات الأمريكية في دراسة المدن العربية الإسلامية إنها تركّزت أيضاً على دراسة المدينة العربية الحديثة بخلاف اتجاه الدراسات الأوربية، ولا سيما الفرنسية، التي اهتمت بدراسة المدن سواء أكانت عربية أم أوربية في العصور الوسطى. ومع هذا فإن الباحث الأمريكي لايستطيع عزل تطوّر المدينة الحديثة عن جذورها التاريخية، فهو يقدّم عرضاً تاريخياً مختصراً وسريعاً للمدينة التي يريد أن يدرسها. إن هذا الإتجاه، طبعاً، يتعارض والفلسفة التي صرّح بها لويس ممفورد الأمريكي بشأن تاريخ المدينة في الدراسات التمدنية الحضرية إذ يقول في كتابه (المدينة في التاريخ The City in History) بأنه من الضروري جداً تفّهم الجذور التاريخية للمدينة حينما نفكّر بوضع أسس جديدة مستقبلية للحياة التمدنية الحضرية، وعدم إنجاز مثل هذه المهمة يجعل الباحث لا يمتلك

---

(١) هناك قائمة بأسماء الآثاريين الذين كانوا في الوقت نفسه سياسيين أو دبلوماسيين أمثال دي بيليه ودي فوجيه من الفرنسيين، وبوكون القنصل الفرنسي في حلب ولوفتوس البريطاني الذي صار عضواً في مجلس العموم وعين وكيلاً لوزارة الخارجية وراولنسن الذي كان يشغل منصب ضابط في شركة الهند الشرقية وعين مندوباً سامياً في قاندهار.

المحفّز والدافع لاتخاذ خطوات جريئة في هذا المجال. وقول لويس ممفورد صحيح من الناحية النظرية إلا أن الواقع غير ذلك فالإتجاه العام الذي تميّزت به دراسات الباحثين الأمريكان عن المدن تبين عدم اهتمامهم بتواريخها، ولعل السبب في ذلك يعود إلى فلسفة الباحث الأمريكي واتجاه تخصصه الدقيق. إذ بينما نجد المستشرقين الأوربين الذين كتبوا عن المدينة العربية الإسلامية كانوا بالدرجة الأولى من المؤرخين؛ قبالة هذا فإن الذين ساهموا في هذا المضمار من الولايات المتحدة الأمريكية كانوا من علماء الإجتماع والإجتماع الحضري على وجه الخصوص، وهؤلاء لا يهمّهم مسألة التدقيق في تواريخ المدن ونشأتها وتطوّرها وفيما إذا كانت تتمتع بأصول تاريخية قديمة أم لا، فالمدينة عندهم هي المعاصرة أما المدن التاريخية فهي نماذج حضارية قديمة. ويرتبط بهذا التفسير تفسير حضاري آخر وهو أن المدينة الأوربية والعربية الإسلامية تتمتع بأصالة تاريخية قديمة تمتد إلى مئات بل آلاف السنين، في الوقت الذي تفتقر اليه المدينة الأمريكية إلى مثل هذه الأصالة التاريخية، إنها مدن حديثة لا تتجاوز أعمارها ثلاثمائة سنة أو أكثر قليلاً لذا فإنه لم يعد من المهم جداً بالنسبة إلى المتخصّص في المدن الأمريكية أن يجدّ بنفسه في البحث وراء تاريخها القديم. ويؤيد هذا التفسير ما ذكره الباحث الأمريكي المشهور ماكس ويبر Max Weber وهو مؤلف نظرية الخصائص الخمسة المشهورة التي اعتمدت في التمييز بين المدينة والقرية. فهو يشير إلى أن الباحث الأمريكي يعد المدن التاريخية ما هي الا مدناً قديمة فحسب، وأنها غير ملائمة في الغالب لتفسير محدّد وواضح فضلا عن صعوبة الحصول على مخرجات لهل علاقة بالكيفية التي واجهت فيها مشكلات العصر سواء في التغلب أو عدمه على المشاكل التمدنية المعاصرة التي تواجهه في أثناء البحث في شؤون المدينة. من هذا المنطلق فالباحث الإجتماعي الأمريكي قد اعتنى عناية خاصة بدراسة المشاكل المعاصرة التي تواجه المدن ـ أي مدن كانت ـ والتحديات التي تقف أمام تقدم حركة التمدن المعاصرة. إنها بالفعل مشاكل معقّدة أمثال مشكلة إزدحام الناس وتزايد الهجرة من الريف وأضطراب خطط المدينة المعاصرة ووضعها المالي وأحوالها الإقتصادية كالبطالة الفقر وعدم نظافة الشوارع والأزقة والحارات الفقيرة ومشاكل النقل والمواصلات وفساد الجو وتلوثه والعزلة الإجتماعية لبعض الشرائح الإجتماعية فيها، إلى غير ذلك من أمور موجودة وواضحة في المدينة الأمريكية في الوقت الحاضر.

صحيح أن الغالبية العظمى من الدراسات الأمريكية عن المدن العربية الإسلامية قد أسهم بها علماء[1] الإجتماع الحضري لذلك فإنهم وقعوا في عدّة أخطاء تاريخية وذلك لمجرد اعتمادهم على مواد علمية ونظريات جاهزة سبق أن توصل اليها وأنجزها مستشرقون فرنسيون متحاملون على المدينة العربية الإسلامية أو مؤيدون إيجابيون إزاءها؛أو ممن زعم أنها مدينة مقلدة للمدينة الهولندية التي ورثوها عن اليونان والرومان.أو ممن رأى منهم رأياً متطرفاً مفاده أن العرب قد دمّروا المدن القديمة الموجودة وقد أضرّوا بهيئتها العمرانية التخطيطية. فهذه الآراء المعادية والسلبية لنشوء وتطور المدينة الإسلامية قد تأثر بها علماء الإجتماع الأمريكان بفعل آراء وتفسيرات كل من سوفاجيه وبلانهول من فرنسا، لكنها في الحقيقة غير صحيحة. فقد درس سوفاجيه مثلاً مدينة حلب في سوريا، ووجد أنها مدينة رومانية[2]، غير أن مدينة حلب لا تعدّ قياساً عاما يطبّق على جميع المدن العربية الإسلامية. فهي مدينة قديمة ترجع أصولها إلى المدة الكنعانية، لا كما يرى سوفاجيه، إلى المدة الرومانية. وأن العرب عندما فتحوها إبان عمليات الفتوح وجدوها مدينة كاملة وثابتة الخطط العمرانية، ومع ذلك فإنهم أضافوا إليها إضافات جديدة ونظّموا هيأتها العمرانية وبنيتها الداخلية. في الجانب الآخر فإن هناك مدناً عربية أخرى لم تكن موجودة أصلا قبل مجيء المسلمين في الفتوحات في القرن السابع الميلادي كالبصرة والكوفة والموصل والفسطاط وبغداد والقيروان وغيرها من المدن العديدة. وهي مدن عربية في الأصل والتخطيط والتكوين. وبالفعل فقد ردّ عدد من المستشرقين المؤرخين الأمريكان على استنتاجات علماء الإجتماع الحضري تلك بأدلّة تاريخية وثائقية جديدة فالمستشرق كويتاين مثلاً أدلى بعدة وثائق من وثائق الجنيزا المهمّة جداً تؤكد حب العربي لسكنى المدينة وتعلّقه بها وحبّه الشديد للبناء والعمارة إلى حدّ الصرف الباذخ[3]. ويؤكد المستشرق المؤرخ لابيدوس فكرة حب المسلم للمدينة وتفاخره بها وتفضيل سكنى مدينته على المدن الأخرى أو على سكنى القرية والريف. فضلا عن أن الدين الإسلامي هو دين مدني

---

(١) د. عبد الجبار ناجي: المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية (دراسة نقدية مقارنة) مجلة المورد / عدد ١٩٨١ ص ١٣٦-١٧٠.

(٢) عبد الجبار ناجي: الاستشراق ص ٥١.

(٣) بيتر جران: حركة الاستشراق وتطور الرأسمالية في الولايات المتحدة. مجلة الثقافة / عدد٤/ ١٩٧٩ ص ٥٧-٧٩.

بطبعه، وأن العرب لم يدمّروا المدن القديمة إنما أسهموا في تأسيس الكثير من المدن الجديدة[١].

من هنا فدراسة المدينة العربية الإسلامية لم تبق محصورة في نطاق البحث الإجتماعي من قبل علماء الإجتماع الحضري، إنمّا أسهم المؤرخون المستشرقون في ذلك، وكانت لدراساتهم أثر أقوى؛ وذلك لأنهم قد اعتمدوا على معلومات تاريخية أصيلة لا كما فعل علماء الإجتماع الحضريفي الاعتماد على المواد الجاهزة البسيطة والأقتباس من المستشرقين الآخرين فقط. وأول مبادرة تستحق الدراسة هي الندوة العلمية التي عقدت في مدينة لويس أنجلز في كالفورنيا عام ١٩٦٦. وهي ندوة أبرزت دور المستشرق الأمريكي في مضمار الكتابة التاريخية عن المدينة العربية الإسلامية. وكان عنوان هذه الندوة (مدن الشرق الأوسط Middle Eastern Cities)[٢] وقد استمر انعقادها لمدة ثلاثة أيام من ٢٧ تشرين الأول حتى ٢٩ منه. وطغى إسهام المؤرخين فيها على البحوث الإجتماعية التي أعدّها علماء الإجتماع الحضري، واشتملت البحوث المقدّمة فيها على محورين: - المدن العربية الإسلامية والمدن العربية الحديثة والمعاصرة. والمهم أن قراءة الخلاصة النقديّة التي كتبها البروفسور آدمز Adams المشهور في حقل الدراسات التمدنية والذي ألف كتاباً هاما عن تطور المجتمع التمدني وآخر عن تاريخ الاستقرار التمدني في سهول[٣] ديالى، تبين بجلاء التطوّر الكبير الذي شهده الفكر التاريخي في الإستشراق الأمريكي إذ يقول ما ترجمته: - المدينة الإسلامية على الرغم من أنها منعزلة وغير ثابتة نسبياً فإنها تجمعها وأخواتها المدن الأخرى روابط وظيفية هامة، كما أنها تشتمل على فضائل مشتركة وأنظمة إدارية موحّدة تميّزت بها دون غيرها. وقد أعطتها، هذه الروابط والفضائل المشتركة، القوة والحياة لكي تبقى فاعلة حيّة لها دور مهم كمراكز ثقافية مهمة[٤].

بالفعل لو قرأنا البحوث التي قدّمها المستشرقون الأمريكان لوجدنا فلسفتهم قائمة

---

(1) L.Mumford: The City (New York 1961) p.3 وقد ترجم إلى اللغة العربية.

(2) Max Weber: The City (New York 1968) p. 81.

(٣) من بحث كيدون سجوبيرج Sjoberg وبيرت هوسلتز Hoselitz وبينيت Benet وهاموند Hammond وغيرهم.

(4) Sauvaget, J: Alep (Paris 1941).

على إيجاد الروابط المشتركة بين المدن العربية الإسلامية، فالورقة التي تقدّم بها البروفسور اوبنهايم تركّز على مسائل طريفة في المدن العراقية القديمة أمثال علاقتها بالضواحي المحيطة بها، وبنيتها الداخلية، والتركيب الإجتماعي لسكانها، وإدارتها، والحياة العائلية والمعاشية فيها، ومؤسساتها ومدى استقلاليتها[١]. وبصورة أدق إنها تدور في محور الاهتمامات الأساس للإستشراق الأمريكي الذي سبق ذكرها آنفاً. كذلك نجد البحث الذي كتبه أوليك كريبر Oleg Graber المنشور في كتاب (الإسلام والعالم الإسلامي) حول (المدينة وأهاليها)، يركّز فيه على جوانب اجتماعية خاصة بالبنية الداخلية للمدينة العربية الإسلامية تلك المتعلقة بالمواطنة ومدى ارتباط الفرد العربي بمدينته، كما يتناول الجانب الإنتاجي الإقتصادي للمدينة الإسلامية ومصادر ثرواتها، وتوزيع وحداتها العمرانية، ومحلاتها، ومصادر مياه الشرب فيها[٢]. وكذلك الحال بالنسبة إلى ما كتبه المستشرق كويتاين اعتماداً على وثائق الجنيزا حول الأحوال العمرانية والإجتماعية والإدارية في المدينة العربية الإسلامية.

إتجهت دراسات الباحثين والمستشرقين الأمريكان في دراسة المدن العربية إلى عدة محاور أهمها الإتجاه الذي سبق ذكره وهو المتمثل بالدراسات التي تناولت المدينة العربية من حيث أهميتها الحضارية كوحدة أجتماعية إقتصادية على ضوء تفسيرات علماء الإجتماع الحضري. أما الإتجاه الآخر فيتمثّل بالدراسات التي ركّزت على مدينة عربية واحدة من المدن العربية الإسلامية. وهو الميدان الذي أدّى فيه المؤرخون المستشرقون دوراً متميزاً والذي سنسلّط بعض الأضواء على جوانبه الجديدة بالنسبة إلى حقل المدن.

لقد اختلفت الموضوعات التي استهوت المستشرقين الأمريكان في المدينة الإسلامية عن تلك التي تركّزت عليها اهتمامات المستشرقين الأوربيين، إذ إن الأمريكان أولوا أهمية إلى الجوانب العمرانية والأحوال الإجتماعية والجوانب الصحية ومشكلة مدى توفّر مياه الشرب وتصريفه والجوانب الأثرية. فالمستشرق المعروف يعقوب لاسنر J.Lassner إختص بمدينة بغداد المدورة فكتب كتاباً عن الأصول العمرانية أو الطبوغرافية فيها خلال أوائل العصور الوسطى، كما كتب بحثاً

---

(١) ناقشت هذه الفكرة في كتابي (دراسات عن المدن العربية الإسلامية) تحت الطبع.

(2) Goitein, S.D.: "Cairo: An Islamic city in the light of the Geniza Docments" in M.E. Cities (1966)p. 83.

عن خطط مدينة بغداد ولاسيما قصر الخليفة المعروف بقصر الذهب[١]. ومن آرائه التاريخية في نشوء هذه المدينة وعلاقتها بفلسفة التمدن العربي الأسلامي قوله :- نشوء الأمصار الإسلامية لم يكن متأثرا بأي مؤثر خارجي إنما كانت مدناً ذاتية عربية خالصة. وعندما يتحدث عن واقع التمدن العربي مقارنة بالتمدن المجاور الساساني والبيزنطي يقول: إن سعة التمدن العربي في العراق كان واسعاً وإنه، باستثناء مدينة بغداد وسامراء، يمثل نسبة ٣٣٪ من مجموع المنطقة التمدنية المستقرة. وهي نسبة عالية، فإذا ما أضفنا إليها بغداد وسامراء فإنها تقفز لتعادل أربعة أضعاف نسبة التمدن والإستقرار الحضري في العصر الساساني. ويخلص إلى نتيجة مفادها أن نمو المدن الإسلامية قد بلغ إلى اكبر درجة من التطوّر التمدني الحضري قبل الأزمنة الحاضرة. ويروي أيضاً بأن مجموعة (القصر + الجامع)، وهي وحدات طبوغرافية إتسمت بها المدينة الإسلامية، أصبحت السمة الأثرية للمدينة الإسلامية ويرجع تاريخها إلى مدة الفتوحات الإسلامية في القرن السابع الميلادي[٢]. ومن المستشرقين الآخرين جيمس روجرز J.M.Rogers الذي كتب عن (مدينة سامراء) وهي دراسة في تخطيط المدينة وتحديد وحداتها الطبوغرافية. وقد أشار فيها إلى المحور السابق أيضاً وهو أن مدينة سامراء كانت أنموذجا للمدينة الإسلامية وكانت تختلف بوضوح عن أية مدينة هيلنية أو يونانية. أن مدينة سامراء، كما يرى روجرز لاتعدّ ظاهرة تمدنية منعزلة بل هي جزء من تطوّر تمدني تعود أصوله التاريخية إلى المدة الأموية، إذ اعتاد الخلفاء آنذاك في اتخاذ مراكز حضرية مستقرّة في الصحراء[٣].

ولم يغفل المستشرقون الأمريكان دراسة مدن شمال أفريقيا، والحقيقة أنهم - كالمستشرقين الفرنسيين - عنوا بدراسة هذه المدن كثيراً فقد ألف آدمون البرت E.A.Alport دراسة عن المدن التي أسسها خوارج شمال أفريقيا في منطقة المزاب كمدينة تاهرت التي أصحبت عاصمة لإمارة تاهرت ومدينة سدرتا وبونورا ومليكة[٤]. ودرس براون L.Carl Brown المدينة في شمال أفريقيا في بحثه (دور الإسلام في شمال

(1) Ira Lapidus, (Muslim Cities and Islamic society) in ME. Cities, p. 75.

(2) Symoposium on Middle Eastern Cities (1969).

(3) Robert Mcc. Adams: Land Behind Baghdad: A History of settlement on Diyala Plains (1965) وقد ترجم إلى اللغة العربية.

(4) Middle Eastern cities (Los Angles 1969) p. 74.

أفريقيا) وركّز فيها على حركة التمدن العربي في المغرب إبان المدة الإسلامية. ودرس وليم سبنسر W.Spenser التمدن في شمال أفريقيا إذ تتبع في دراسته الجذور التاريخية للمدينة العربية منذ الفترات القديمة ثم الإسلامية والعثمانية، بحثاً وراء السمات المشتركة لحركة التمدن العربي. وأخيراً وليس آخراً فإن هناك دراسة تاريخية إثرية قام بها جورج سكانلون Scanlon عن الخدمات الصحية[1] والسكن في مدينة إسلامية في العصر الوسيط، وقد تناول فيها موضوعات طريفة منها اهتمام العرب بنظافة المدن موضحاً بأن هناك نظاما خاصاً في كل مدينة وأن السلطة هي المسؤولة عن توفير المياه للناس. كما أن المدينة العربية تميّزت من غيرها بوجود موظف مختص بشؤون النظافة[2] ومراقبة الباعة وهو المحتسب، فهو يهتم بتزويد السكك والأسواق بالماء يومياً، كما أنه كان يراقب الحوانيت ويجبر أصحابها على تنظيف الأجزاء المواجهة لحوانيتهم ورشّ البقعة بالماء لتمنع تطاير التراب في أثناء مرور الناس والدواب. فضلا عن أن المحتسب كان معنياً بتنظيم الشوارع للتغلب على مشكلة التزاحم. ومن إجراءاته التنظيمية هذه تحديد أنواع الدواب والحيوانات المسموح لها الدخول إلى داخل المدينة. وتخصيص محلات ومربعات خاصة لربط الحيوانات[3].

تظهر هذه الدراسات عن بعض الجوانب التي أسهم فيها الإستشراق الأمريكي في دراسة تراثنا العربي، وعلى الرغم من أن بعض هؤلاء المستشرقين قد قلد النتائج السلبية التي توصل إليها عدد من المستشرقين الفرنسيين والبريطانيين[4] بخصوص المدينة العربية الإسلامية. لكن من الواضح أنهم انشغلوا بالبحث عن معلومات تؤيد وجهات نظرهم المعاصرة بشأن المدينة ومشاكلها وكيفية التغلب على هذه المشاكل فجاءت بعض دراساتهم بآراء ومعلومات طريفة تستحق الدراسة والتعليق. ومن هؤلاء الذين رجعوا إلى الوثائق التاريخية في سبيل الردّ على آراء علماء الإجتماع الحضري المستشرق كويتاين Goitein الذي كتب العديد من البحوث والكتب التي تناولت

---

(1) Oppenheim: (Ancient Iraqi cities) in Me, cities p. 102.

(2) Oleg Graber: Cities and Citizens: (The Growth and Culture of Urban Islam) in Islam and Arab World USA 1969) P. 89-116.

(3) J.Lassner: "The caliph's personal domain: the city plan of Baghdad" in the Islamic city (oxford 1970) pp. 103-18, The Topography of Baghdad in the early Middle Ages (Detroit 1970).

(4) J.Lassner: The Topgraphy of Baghadad, p. 103,133-134, 138-39.164.

جوانب مختلفة من التاريخ السياسي والإداري والإجتماعي والإقتصادي في المدة الإسلامية استناداً إلى الوثائق المعروفة بالجنيزا التي تم العثور على كميات هائلة جداً منها في الربع الأخير من القرن التاسع عشر فكتب مثلاً كتاباً وقد ترجم إلى اللغة العربية بعنوان (المؤسسات الإسلامية) وكتاباً آخر عن (مجتمع البحر المتوسط). ومن بين بحوثه الهامة (ظهور البرجوازية في الفترات الإسلامية الأولى) وبحث (القاهرة:- مدينة إسلامية في ضوء وثائق الجنيزا)[١]. وفي هذا البحث مثلاً فقد وقف على أصل كلمة مدينة مشيراً إلى أنها ترجع إلى أصل آرامي وتعني كلمة (دين Din) العدالة، فالمدينة إذن هي المكان الذي تطبق فيه العدالة، وفيها يقيم أعضاء الحكومة ويسود فيها الأمن والاستقرار أكثر من أي منطقة أخرى. ويعلّق البروفسور كويتاين على العلاقة بين الريف والمدينة العربية، فيشير إلى أن الفلاحين كانوا معتادين على دخول المدينة من الضواحي أيام الجمعة لأداء فريضة الصلاة[٢] الحامعة ولينشطوا في أسواقها للتبادل البضائعي. والحقيقة أننا لا نريد هنا مناقشة رأي البروفسور كويتاين فيما يتعلق بأصل كلمة مدينة، فقد بحثت هذا الموضوع بشكل مستفيض في بحث عنوانه (مفهوم العرب المسلمين للمدينة) واعتمدت فيه على التحديدات اللغوية العربية أو الفقهية وما ورد في هذا الشأن في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة والمصادر الجغرافية العربية؛ فوجدت أن إرجاع أصل المدينة إلى (دين) بمعنى العدالة موجود عند اللغويين العرب وأن اسم الفاعل الديّان التي تعني الحاكم قد وردت أيضاً في عدة أحاديث نبوية شريفة، فالجذر (دين)[٣] إشارة إلى المدينة هو جذرعربيّ.

على أية حال فالمستشرق كويتاين[٤] عرّج في بحثه عن مدينة القاهرة على مسألة طريفة تمثل ردّاً صريحاً على الآراء التي تقلّل من أهمية المدينة العربية وجعلها مدينة مقلدة للمدينة الهيلنية والرومانية[٥]، تلك المتعلقة بالمؤسسات المدينية وأهمها النقابة

(1) J.M. Rogers: Samarra, a study in Medieval Town- Planning (in the IslamicCity) p. 120,123.

(2) E.Alport: (The Mzab) in Arab and Berbers (London 1972) pp. 144-164.

(3) Carl- L. Brown: Islam's role in North Africa) in Man, state and society in contemporary Maghrib.

(4) W. Spencer: Urbanization in North Africa.

(5) George. T. Scanlon: Housing and sanitation, (some Aspects of Medieval Isla-mic public service) in Islamic city pp. 179-94.

فتناول مهمات النقابة في المدينة وصلاحياتها الإجتماعية والإقتصادية والإدارية وأنها معنيّة بمراقبة عمل أعضائها وذلك لدعم وتطور مستوياتهم المهنية وتقوم بتهيئة مستلزمات توعية وتدريب الصناع وضمهم إلى الصنف أو النقابة، وتقوم أيضاً بحماية أعضائها من أي منافسة. ويؤكد بأن مثل هذه الوظائف والمسؤوليات موجودة في المدينة العربية الإسلامية. ويردّ أيضاً على الرأي الذي يبيّن ضعف العلاقة بين الفرد العربي ومدينته فيقول إن المسلمين كانوا ميالين إلى العيش في المدن ويرجع إليهم الفضل الكبير في اتخاذ المدن العديدة وبناء البيوت وغيرها من الوحدات العمرانية، ويشير إلى فضل (هذه الثورة التمدنية التي جاء بها الإسلام على التاريخ التمدني العالمي).ويستشهد كويتاين للبرهنة على حب العرب العيش في المدينة بما يحتويه الأدب العربي من أمثلة غير قليلة عن البذخ المتزايد الذي بذخه الخلفاء الأغنياء والمترفون في تشييد البيوت والعمران والمشاهد والمساجد، ويضيف قائلا: إن العرب الذين أسّسوا الأمصار الإسلامية الأولى كالبصرة والكوفة والفسطاط كانوا من أشد المحبين للبناء والعمران[١]. وأورد نصّ عقد زواج اشترط فيه أهل الزوجة بأن لا يبدل الزوج محل سكناه من المدينة إلى الريف دون موافقة الزوجة، وأشار إلى رسالة أخرى تبين أن إحدى الزوجات لم تتحمل العيش في الريف فتحايلت على زوجها وهربت منه إلى القاهرة، فرضخ الزوج لمطلب زوجه بالإنتقال من الريف فذهب إلى مدينة دمياط[٢]. أنها استشهادات مهمة تدلّل على حب المسلم للسكن في المدينة؛ لذلك يقول كويتاين بأنه من الخطأ الكبير أن نعزو إلى البدوي قلّة التذوق للعيش في المدينة أوتفضيله الصحراء عليها.

أما ايرا لابيدوس Ira Lapidus فقد كان متخصصاً[٣] هو الآخر بدراسة المدن فكتب كتاباً عن (المدن الإسلامية في العصور الوسطى المتأخرة) وبحوثاً عدّة منها بحثه الموسوم بـ (المدن الإسلامية والمجتمع الإسلامي)[٤]. لقد لخص لابيدوس رأيه في إسهام العرب في بناء المدن بقوله: - إن الفتح العربي الإسلامي لم يهدّم المدن القديمة

(1) Goitein: (Cairo: An Islamic City) p. 82.94.

(٢) د. عبد الجبار ناجي: مفهوم العرب للمدينة الإسلامية، مجلة المدينة العربية (الكويت السنة الثالثة ١٩٨٤)؟

(3) Goitein, Op.Cit, (Cairo) p. 94.

(4) Goitein, Cairo, p. 83.

(وهو في هذا الإستنتاج يردّ على آراء المستشرقين الأوربيين وعلى عدد من علماء الإجتماع التمدني الأمريكان التي تجعل العرب والفتوحات العربية السبب الرئيس في تدمير وفي عملية إنهاء الرخاء في مدن البحر المتوسط) فيقول البروفسور لابيدوس (٣٦):- إن هذه المدن القديمة أمثال قرطاج وأثينا والمدائن قد انتهت وظيفتها التمدنية كمدينة مركزية (Polis) بوليس قبل ابتداء حركات الفتوحات بمدة طويلة. فالمسلمون ـ كما يرى لابيدوس ـ على خلاف ذلك قد أسسوا عدداً من المدن الجديدة المهمة جداً بهدف استقرار القبائل البدوية المشاركة في عمليات الفتح. ويصل إلى استنتاج مفاده أن الدويلات الإسلامية قد قدمت دفعاً كبيراً لحركة التمدن وساعدت كثيراً على توسيع التمدن ونشره إلى مختلف الأرجاء التي وصلتها الجيوش العربية. إن العرب لم يقتصروا على إيجاد مدن جديدة فحسب إنما عمروا المدن القديمة ووسعوها جغرافياً بتأسيس الضواحي المحيطة بها، والأنموذج الواضح تاريخياً على هذه الحركة التمدنية قيام الأمراء باتخاذ قصورهم في ضواحي المدن القديمة ونقلهم إليها الدواوين والإدارة والجيش. فساعد ذلك على إبراز مدن محيطة بالمدينة الأم (وهو ما يسمى بالمدن المركبة) كما أكّد البروفسور لابيدوس[١] مسألة حب العربي لمدينته وتفاخره بها فضلا عن وقوفه على مسألة سعة المدينة العربية وكثافة سكانها وكبر حجمها فيقول إن مدناً أمثال بغداد والقاهرة قد بلغ تعداد سكّانها بـ ٢٠٠,٠٠٠ ألف أو ٣٠٠,٠٠٠ ألف نسمة وهو عدد يكبر حجم سكّان أي مدينة سبق أن وجدت في هذه المنطقة[٢].

(1) Ira M. Lapidus: Muslim cities and Islamic Society" in ME. Cities, idem Muslim cities in the later Middle Ages (1967).

(2) Lapidus: Middle Eastern Cities (introduction) p. 22, idem Muslim cities and Islamic Society" p. 61,63, idem Muslim Cities in the later Middle Ages, p. 196, 199, 200.

الباب السادس

ما بعد الإستشراق

الفصل الرابع عشر: منهج المستشرقين في قراءة مفردات من التاريخ الإسلامي بين الرفض والإستجابة.

الفصل الخامس عشر: الأبستولوجية العربية والإسلامية في مدة ما بعد الإستشراق.

الفصل الرابع عشر

منهج المستشرقين في قراءة مفردات من التاريخ الإسلامي

بين الرفض والإستجابة:- وقفة مع الإستشراق الأمريكي

حقيقة أن ردّ الفعل العربي الإسلامي على المواقف والتفسيرات الإستشراقية ولا سيما تلك المتعلقة بمبادىء الإسلام وسيرة الرسول الكريم يرجع إلى أربعينيات القرن العشرين سواء أكان في مصر أم في غيرها، كما أن أعضاء في المجامع العلمية في دمشق والقاهرة كانوا من المستشرقين البارزين؛ ألا أن عمر هذا الاهتمام في ميدان الإستشراق في البلدان العربية والإسلامية جديد ولم يتعدّ إلا بضعة عقود حينما آل ميدان المواجهة الفكرية إلى مرحلة السخونة التي كانت ترتبط ارتباطاً قوياً بالظروف والأحوال السياسية العالمية وبالعلاقات السياسية السلبية أو الإيجابية بين هذا البلد العربي أو ذاك أو بين البلدان العربية والإسلامية وبين العالم، أوربا أولاً ثم أمريكا ومن بعد ذلك أمريكا وأوربا سويّة. وعلى الرغم من أن روسيا وبعد ذلك الإتحاد السوفيتي قد أنجبا عدداً من المستشرقين اللامعين، وقد كان لبعضهم ولاسيما في مرحلة ما قبل ثورة أكتوبر ١٩١٧ مواقف سلبية وحاقدة من الإسلام والقرآن الكريم والنبي العظيم عليه الصلاة والسلام ولكن ردود الفعل من المؤرخين العرب والسلمين عليها كانت باهتة وضعيفة موازنة بسخونة ردود الأفعال ضدّ الإستشراق الأوربي والأمريكي. ولعل هذا يرجع بالأساس إلى السبب نفسه، فأوربا وأمريكا من زاوية النظر العربية والإسلامية دولتان تعملان بجهد إلى فرض نظرية الإستيلاء والمؤامرة وأخيراً العولمة السياسية والإقتصادية والثقافية.

ونقطة مهمة أخرى لا مندوحة من إثارتها في هذا الخصوص ألا وهي أن الإستشراق في أوربا، ولا سيما بين الأوساط العلمية الأوربية الوسطى، لم يعد موضوعاً فاعلاً وحيوياً كما كان في القرون السابقة، بل أصبح موضوعاً عتيقاً. إذ من المعلوم أن المؤتمرات الإستشراقية السنوية التي دأبت على الإنعقاد في باريس وغيرها من العواصم الأوربية قد بلغت أوجّها في سبعينيات القرن العشرين بعد أن حقّق المستشرقون حوالي مائة مؤتمر لمستشرقي العالم[1] وأوربا الشرقية والوسطى والغربية

(١) ينظر مجلة نيويورك Review book New York محلة ١٤/ ١٩٨٠، ناجي، د. عبد الجبار:

وأمريكا. وبعد أن اتّفقوا على أنهم قد حققوا بغيتهم في دراسة التاريخ الإسلامي والتراث العربي الإسلامي وفي تحقيق أمهات المخطوطات العربية والفارسية والتركية ودراستها، وفي تثبيت مدارس إستشراقية في ميادين وحقول معرفية مهمة في التراث العربي والإسلامي نظير: موقفهم من القرآن الكريم وترجمته إلى لغاتهم ومن الوحي الإلهي ومن سيرة النبي وحياته ومن الحديث النبوي الشريف والتفسير والفقه والشريعة والفتوحات الإسلامية ودراساتهم العلمية والحضارية والحضرية. ومن تحقيقهم المخطوطات العلمية والأدبية والفقهية والكلامية والفلسفية. بعد القيام بجميع هذه الجهود المضنية التي بحقّ تستحق كلّ تقدير وثناء؛ نهض الشرق، العرب والمسلمون، وشمّر العلماء عن سواعدهم لدراسة تلك الأعمال وترجمة الكثير منها أو إعادة تحقيق ما حقّقه المستشرقون متبعين مناهجهم إن لم يكونوا مقلدين لها. كذلك فإن العلماء العرب والمسلمين أخذوا على عاتقهم الردّ على ما أطلقوا عليه افتراءات وتخرّصات والتفسيرات للمستشرقين، وبما للمستشرقين وما عليهم ووصلت الحال في العراق مثلاً إلى وضع قوائم سوداء للمستشرقين والمسيئين وأخرى بيضاء للمستشرقين المعتدلين أو الإيجابيين. من هنا ظلّ موضوع الإستشراق حتى يومنا هذا متفاعلاً ومتحركاً بين أوساط المفكرين العرب والمسلمين. ولعله تحوّل إلى شمّاعة يعلّق عليه الكتّاب والمؤرخون عدم تفاعلهم وعزوفهم وفي أحيان قصورهم وهروبهم في متابعة أعمال المستشرقين ـ بعضهم فقط ـ الجديّة وفي تحقيق قراءة جديدة الرؤيا لمسيرة التاريخ. وقد أدّت هذه الوضعية إلى إعلان العديد من المفكرين والمؤرخين العرب الحداثويين ـ بعد تشخيصهم عناصر المعاناة والرتابة في المنهجية التاريخية العربية البحثية ـ إلى لزوم الأخذ بمناهج المستشرقين البحثية مع أنهم أخفّوا الإشارة إلى التعبير مباشرة واستبدلوه بتعبير أعم وهو ضرورة الأخذ بمناهج الحداثة والعقلانية في تفسير التاريخ ـ ولاسيما الوسيط منه ـ وقراءته. وبينما بدأت معركة الجدال والمناظرة في منتصف القرن العشرين بين المؤرخين والكتّاب العرب من جهة وبين المستشرقين من جهة أخرى فقد انتهت إلى جدال ومناظرة بين المثقفين العرب المؤيدين للحداثة

الاستشراق والسيرة النبوية مسلّمات بشأن تاريخ السيرة ومفارقات في تفسيرات المستشرقين (مجلة دراسات إسلامية) عدد ١/ ٢٠٠٠ ص ١٠٣-١٠٣؛ خصائص النص الاستشراقي في وضعية النزاع (ملاحظات أولية حول سجال برنارد لويس وادوارد سعيد، ترجمة وإعداد كابول يوسف حسين / مجلة الاستشراق / دار الشؤون الثقافية عدد / ٢/ شباط ١٩٨٧ ص ١١٦-١١٧.

والتغيير وبين نظرائهم من ذات الدين والقومية ممن التزاموا بمواقفهم وتوجّهاتهم المعادية للمستشرقين ومناهجهم وللحداثويين والعقلانيين. ففي رأيهم أن التاريخ المدّون والتاريخ المتعارف عليه صحيح ومتسّق وليس هناك من حاجة إلى إعادة قراءته. وفي رأيهم أن دعاوى مثل هذه إن هي إلا نتيجةّ للتأثير الغربي والتأثير الإستشراقي[1].

وعلى الرغم من تضاؤل الاهتمام الأوربي بالإستشراق المعروف لكن هذا لا يعدم تماما تضاؤل اهتام أوربا بالشرق، وإن هذا الاهتمام قد تزايد وتضاعف مرّات. وفيما يتعلق بموضوعنا فإن ثمّة تحوّلات معاصرة قد أقحمت نفسها في تنشيط الاهتمام وإعادة الحياة ـ إن جاز التعبير ـ مرّة أخرى في العقلية الغربية للعودة ثانية والخوض في ميادين معرفية وتاريخية بشأن الشرق. ومن هذه التحوّلات والمتغيرات:-

١- نهوض الولايات[2] المتحدة من دولة تسعى في البداية إلى التقوقع في قارتها الجديدة إلى دولة جامعة تسعى جاهدة إلى إقامة إمبراطورية عسكرية ـ سياسية ـ إقتصادية أسوّة بالإمبراطوريات التاريخية. ولهذا فقد عملت على فتح الأبواب لاستثمار العقول الأوربية النشيطة في ميادين العلم والمعرفة ومن بينها عقول المستشرقين. إذ تحفّز عدد منهم أمثال كروبناوم وكويتاين ولابيدوس وكريبر وبرنارد لويس وفري وغيرهم للعمل في الجامعات الأمريكية والمؤسسات البحثية والعلمية في واشنطن ونيويورك وهارفرد ونيو جرسي وغيرها. وعلى أثر ذلك ولد إستشراق جديد يتعامل بصورة رئيسة مع متطلبات العقلية الأمريكية. واللافت أنه استشراق لا يتعامل كليّة مع المفاصل التقليدية أي التاريخ الإسلامي في الماضي إنما مع الإسلام والمسلمين في هذا العصر، وعلينا الأخذ بنظر الإعتبار أن الإستشراق الأمريكي

---

(١) الموسوي، د. محسن جاسم: مداخل المثقفين العرب للأستشراق التآلف والأختلاف (الثلاثينيات) مجلة الاستشراق دار الشؤون الثقافية عدد ٥/ ١٩٩١ ص ١-١٤؛ هاشم صالح (إعداد وترجمة): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه (طبعة أولى / ١٩٩٤) مقدمة المترجم ص ٥-٩؛ بحث المستشرق الإيطالي غبريللي: ثناء على الاستشرا ص ٢٥-٢٧؛ بحث البروفسور برنارد لويس: حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، ص ١٣١-١٣٣؛ وبحثه الآخر: مسألة الاستشراق ص ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨-١٧٠.

(٢) العاني، د. عبد القهار: الاستشراق والدراسات الإسلامية (مطبعة العاني، بغداد ١٩٧٣) ص ٥،٦،٧.

التقليدي بعد استقلال المستعمرات عام ١٧٨٣ كان مهتما بالمفاصل التاريخية الإسلامية في العصور الوسطى. فانبثق استشراق أمريكي ميدانه الأساس الإسلام المعاصر. كان دور هؤلاء المستشرقين كبيراً في تزويد العقلية الأمريكية بالجذور والأصول الجاهزة لجميع التطوّرات والعلاقات مع العالمين العربي والإسلامي تاريخياً وحضرياً.

٢- التوجه الملحوظ نحو الدراسات الإجتماعية الحضرية[١] في أمريكا، إذ ظهرت الحاجة ماسة إلى تعزيز علم الإجتماع الحضري لذا صار علماء الإجتماع هم المعوّل عليهم في بناء نظريات وأفكار عن الأحوال الحضرية وأحوال المدن في الشرق، وهذا التحول لم يكن سائداً وشائعاً في الإستشراق الأوربي عامة، حقيقة أن دراسات المدن الإسلامية قد وقف عليها المستشرقون الفرنسيون بشكل لافت[٢] ولا سيما دراسات المدن الشمال أفريقية، إلا أن نقطة الموازنة بينهما هي أن علماء الإجتماع الحضري في الولايات المتحدة وانطلاقاً من المتغيرات السريعة الإقتصادية والإجتماعية

(١) غران، بيتر، الاستشراق المعاصر في الولايات المتحدة الأمريكية (مجلة الاستشراق، عدد ٢/ ١٩٨٧) ص ٦٣-٦٥، ٦٧، ناجي، د.عبد الجبار: الاستشراق الأمريكي والمدنية الإسلامية (مجلة الاستشراق).

(٢) يعدّ واشنجتون آرفنج Irving من المستشرقين الأمريكان الروّاد إذ ألف كتاباً عنوانه The Life and letters of Washingon Irving (New York) 1862-1864, Irving Washington; The Life of Muhammed وقد ترجمه الدكتور علي حسين الخربوطلي إلى العربية تحت عنوان حياة محمد (دار المعارف مصر). وقد أعقب أرفنج عدداً من المستشرقين الأمريكان نظير جورج بوش George Bush ألذي ألف كتاباً مختصراً بعنوان (حياة محمد) أختصر فيه كتاب المستشرق البريطاني الذي ألف عن الرسول كتاباً بعنوان The True nature of imposture. وألف جفري آرثر Jeffery Arthur كتاباً بعنوان تاريخ محمد History of Mohamet طبع عام ١٩٢٦، وكتاباً آخر بعنوان (نبي الإسلام The Prophet of MuslimÀ وألف كالفري ادوين Edwin, cavrley كتاباً عنوانه محمد (Mohamet) طبع سنة ١٩٣٦، وكتب ولفريد سمث Wilfred smith كتاباً بعنوان (عظمة محمد The Greatness of Mohamet كما ألف كتاباً عن (الإسلام في التاريخ الحديث) و(الأحمدية) وطبع الأول عام ١٩٥٧.

وألف المستشرق برافمان Bravmann كتاباً بعنوان (محمد) Mohamet صدر سنة ١٩٧٥ (ينظر Daniel, N. Islam and the West (Edinburgh 1962) M. Bell: The Origins of Islam in its Christian environment (London 1926).

أربري، أ.ج. المستشرقون البريطانيون (ترجمة محمد الدسوقي لندن ١٩٤٦).

والثقافية وإلى حد ما الدينية التي نمت مع نمو المدن الأمريكية الحديثة التأسيس قد جدوا في إيجاد مقارنات ومسوغات تاريخية للمشاكل والصعوبات التي كانت المدن الأمريكية وما زالت تعانيها وتواجهها على أثر الانفلات الملحوظ في هجرة المهاجرين من أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية[1] عندئذ ولد هذا التوجه بدراسة المدن العربية والإسلامية من الوجهة الحضرية والإجتماعية أكثر من الوجهة الطوبوغرافية المعروفة. فلم يجهد علماء الإجتماع الحضري أنفسهم في البحث التاريخي في المؤلفات التراثية الإسلامية القديمة بهدف اقتناص وجمع النصوص الأولية المؤيدة لهذه النظرية أو تلك إنما عمدوا إلى طريقة أسهل وأيسر بكثير ألا وهي الدراسات والفرضيات الجاهزة التي حققها المستشرقون الأوربيون على الرغم من أن بعضها ذات مواقف أحادية في التفسير. وبالفعل فقد سطع نجم عدد من هؤلاء الذين تخصّصوا بفلسفة وأيديولوجية المدينة الإسلامية وفلسفة نشوئها وتطورها وانحلالها[2].

٣- وبموازنة سريعة بين العناصر المحرّكة للإستعمار القديم الذي كان يسعى باستمرار إلى تحفيز أناس متخصصين بتراث وتاريخ الشعوب الآسيوية والعربية الإسلامية، فإن المرحلة الجديدة وبعد انهيار الإتحاد السوفيتي وتفرّد الولايات المتحدة في سياسات العالم وانطلاق الصحوة الإسلامية ولاسيما بعد أحداث أيلول وما قبلها وما بعدها دعت ساسة الإستعمار الحديث إلى تحفيز وتشجيع المهتمين،

---

(١) ينظر:

Gideon, Sjoberg: The pre-Industrial cities, Past and Present (Texas 1960): "The rise and perspective" in International Journal of Comparative Sociology of Comparison in comparative Studies (California 1974). Benet,F. The Ideology of Islamic Urbanization" in International Journal of comparative sociology 1963,

ناجي، د. عبد الجبار: دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية (بيروت ٢٠٠١).

(٢) ينظر ناجي، د.عبد الجبار: تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي (بغداد ١٩٨١)، ناجي: د. عبد الجبار: موقف الاستشراق الأمريكي من دراسة المدينة العربية الإسلامية (مجلة الاستشراق دار الشؤون الثقافية بغداد عدد ١/١٩٨٧ ص ١٣٣-١٣٩، ناجي؛ د. عبد الجبار: المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية (دراسة نقدية مقارنة) مجلة المورد / بغداد/ ١٩٨١، ص ١٣٦؛ حبي، د. يوسف (المترجم): الاستشراق الفرنسي، أصوله، تطوره، آفاقه للمستشرق روبير منتران (مجلة الاستشراق، بغداد، عدد ٢/١٩٨٧ ص ٣٢-٣٨).

وليس بالضرورة من المستشرقين، إلى تهيئة معرفة وموقف معرفي جاهز عن الإسلام، الدين الثاني في أوربا[1]، والوجه المعارض من العولمة الأمريكية. وكذلك عن المجتمع الإسلامي ـ عناصر توحّده وتماكسه أو عناصر تبعثره وتفكّكه ـ وكيفية الولوج إلى صياغة سياسات غرضها العمل على تفتيت هذه الوحدة والتماسك في بنائه العقيدي وبما أصبح يصطلح عليه منذ تسعينيات القرن العشرين ولحد الآن بمصطلح الصراع أو التصارع بين الحضارات، وواقعياً بين الأديان لا الحضارات وأكثر واقعية بين الإسلام من جهة وأمريكا وإسرائيل من جهة أخرى. ومع أنه من المبالغة بمكان تحديد ذلك حصراً بالمسيحية واليهودية أو من الجبهة المعارضة أي الإسلام والكونفوشية فإن المصطلح ينطوي على مجازفة؛ لأن أمريكا مثلاً لا تعادل المسيحية على وجه الإطلاق كما لا تتوازن وتتعادل مع إسرائيل مع اليهودية على وجه الإجمال.هذا التحوّل قدّم مسوغاً حيوياً لأن تنشط دوائر الدراسات الإستشراقية من جديد بما يتعلق الأمر بالإسلام والديانات الأخرى، وأن جرداً سريعاً بما صدر من كتب وأبحاث عن هذا الميدان وكذلك جرداً سريعاً في المؤتمرات والندوات العالمية والمحلية التي درات حول الحوار ضداً من الصراع بين الأديان توفر للباحث جواباً شافياً يبين انتعاش الدراسات الإستشراقية والإسلامية.

ومن المفارقات الملفتة للنظر في هذا التحول هو أن التأثيرات الإستشراقية تاريخياً قد بدأت من العصور الوسطى الأوربية ـ عصر الكنيسة ـ من مكوّن أساس قائم على الصراع بين الكنيسة ورؤيتها الضيقة عن الإسلام ومبادئه وعن رسول الأمة[2]. فكان

---

(١) ينظر ناجي: عبد الجبار "معايير ماكس ويبر في المدينة العربية الإسلامية نموذجاً" مجلة دراسات اجتماعية عدد ١٢/٢٠٠١ ص ٨٩- ١٠٦؛ ناجي، د. عبد الجبار: المدينة العربية الإسلامية والموقف من العوامل المناخية والصحية" في مجلة آفاق عربية (تشرين الأول ١٩٩٠) ص ١٠٦- ١١٣ ينظر:

Gideon Sjoberg: "Cities in developing and industrial societies" in the study of Urbanization, ed. By Hauser (New York 1966): idem pre - Industrial cities, p. 91-93.

(٢) ينظر:

Gideon, Sjoberg: The rise and fall of cities pp.107-119. Ashley, W.J. "The beginning of town life in the middle Ages" in the Quarterly Journal of Economies (1896) p. 402, George Scanlon, George: "Excavations at Fustat" in Journal of American Research center in Egypt (1964).

ناجي، د. عبد الجبار: موقف ابن خلدون من عوامل نشوء المدينة العربية الإسلامية وتطورها

من الواضح أن هناك صراعا دينيا قد انتهى في الوقت الراهن باستحواذ سياسات الدول الكبرى في أن تجعل الصراع وللمرة الثانية يستند ويتمركز على صراع ديني بين المسيحية الغربية واليهودية عامة وبين الإسلام[1] على الرغم من وقوف الهيآت الدينية العليا في كلا الجانبين موقفاً قاطعاً ومخالفا إزاء هذا التوجه. فالأديان لا تتصارع، إلا في حال وجود تأسيس عناصر البغض والتعصب الديني. فالمستشرق المعروف البروفسور برنارد لويس يضع النقاط على الحروف في رأيه القائل أن الدين الإسلامي يمثّل التهديد الأكثر خطورة على التراث المسيحي والتراث اليهودي.

حسب ما تقدم نريد القول بأن هناك عناصر في منهج البحث الإستشراقي بقيت مثار حوار وجدل وأحياناً مدار نرفزة واستياء من عدد غير قليل من الباحثين العرب ومن بعض الاكاديميين. فالإستشراق عند البعض بمثابة زندقة وشعوبية وكفر، والمنهج الإستشراقي بمثابة منهج استعماري هدفه تسييس تراث الأمة العربية والإسلامية والتشكيك فيه، وهدف المستشرقين أو أهدافهم ما زالت أهدافا تبشيرية عقيدية وإلى غير ذلك من المعادلات الحدّية القاطعة التي تثيرها عوامل من الحقد على الآخر المقابل وأحياناً المضاد والمعادي وهي تسعى إلى سدّ الأبواب بوجهه والإبتعاد عنه وربما الهروب منه والعزوف عن الأخذ بمبدأ الحوار معه.

هذه الأمور هي التي حفّزت على تناول هذا الموضوع. فالملاحظة الأساس المسبقة هي أن العناصر السلبية المشخّصة عن موقف الرافضين للمنهج البحثي الحداثوي والعقلاني هي في حقيقتها وجهات نظر في القراءة التاريخية قد تبلورت إلى:

(مجلة الحكمة، بغداد، عدد آيار /١٩٩٨/ ص ١٠٦؛ ناجي، د. عبد الجبار "المدينة العربية الإسلامية والعوامل المناخية ص ١٠٦-١٠٨).

(١) ينظر فوك، يوهان: تاريخ حركة الاستشراق (الدراسات العربية والإسلامية في أوربا حتى بداية القرن العشرين (ترجمة عمر لطفي العالم طبعة أولى ١٩٩٦)؛ ·الاستشراق بين دعاته ومعارضيه (ترجمة هاشم صالح) بحث البروفسور مكسيم رودنسن: "وضع الاستشراق المختص بالساميات، مكتسباته ومشاكله" ص ٨٥-٩٧؛ بحث البروفسور برنارد لويس: حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط ص ١٣١-١٥٣؛ أدريس، د. محمد جلاء: الاستشراق الإسرائيلي في الدراسات العبرية المعاصرة (طبعة أولى، القاهرة، ٢٠٠٣) ص ٧٧-١٠٧.

أ. حقد المستشرقين على الإسلام والقرآن والرسول الكريم.

ب. الفلسفة الشكّية التي جعلها المستشرقون لبنات أساس في بناء مواقفهم وتفسيراتهم من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والسيرة الشريفة للرسول الأعظم.

لقد حفّزتني ملاحظة ذكيّة للأستاذين غي تويليه وجان تولار في كتابهما (صناعة المؤرخ) المنشورة ترجمته عام ١٩٩٩[1] على الولوج في موضوع أحسبه ينطوي على أهمية فكرية في زماننا الذي أضحى فيه التمييز بين المؤرخ وغير المؤرخ ضبابياً إن لم يكن تراجعياً من جانب المؤرخين الأكاديميين كماً ونوعاً وتسابقاً واضحاً من جانب المهتمين وغير المؤرخين في البحث في قضايا تاريخية مهمة جداً وتخصّصية جداً. فالتاريخ كما يقول تويليه ليس سوى لعبة تتغير قواعدها ببطء شديد فاللاعبون البارعون فيها قلة، وهناك - مما شك فيه - لاعبون غير محظوظين وهناك لاعبون ساهون وتافهون ولاعبون حانقون.إنه تصنيف بارع والمؤلف لا يقلّل من أهمية التاريخ والكتابة التاريخية حتى للاعبين التافهين والحانقين وهذا يقف على الصفة المغايرة والمضادة لما طرحه نابليون بونابرت من وصف مؤذ للتاريخ بأنه History is a fable

---

(١) ينظر على سبيل المثال شيرين هنتر :Hunter

the united states (A comparative perspective (Eds.Shireen Hunter and Huma Malik (CSIS) 2003, The united states, Europe, and the Wider middle East (conference proceedings " rand center 2004", Islam, Europe's second religion: The new social, culture and political landscope (SCIS) 2002, Modernization and democratization of the Muslim World.

ندوة عقدها مركز (CSIS) في شهر مايس - تموز ٢٠٠٣، وقد قمت بدراستها وكتابة ردّ عليها.
د.عبد الجبار ناجي في بحث عنوانه (هل الإسلام يتعارض مع الديمقراطية والحداثة: رؤية في التراث والمعاصرة) مجلة الحكمة عدد ٣٨/ ٢٠٠٥.

وحول نظرية التصارع والتصادم بين الحضارات والأديان ينظر، هنتغتن :-Huntington صراع الحضارات (وترجمه إلى العربية طلعت الشايب بعنوان (صدام الحضارات) (طبعة أولى، فرانسيس فوكوياما (ترجمة د. حسين الشيخ) الطبعة الأولى / بيروت ١٩٩٣)، كتاب البروفسور برنارد لويس (جذور غضب المسلم The Roots of Muslim Rage عام ٢٠٠٣) وأحدث نظرة لتموثي سافاج Timothy M. Savage وهي (الإسلام وأوربا).

Europe and Islam: (Rescent, Waxing culture clashing) (SCIS/2004).

agreed on[1] خرافة متفق عليها.

فالحديث عن منهج لأحد المدارس الإستشراقية في الكتابة عن موضوعات من تاريخنا العربي الإسلامي حصراً ألا وهو منهج المستشرقين الأمريكان له عدّة مسوغات، إذ استرعاني هذا المنهج من بين مناهج المستشرقين لا لأنه يعرض لنا محفّزات أنموذجية في ضرورة التقيد بها لتوجيه بحوثنا في التاريخ العربي الإسلامي وفي الدراسات الحضرية إنما لأنه أحدث أو لنقل آخر ما تبقى من رؤى وتفسيرات إستشراقية على إثر غياب أجيال المستشرقين الأوربيين والروس ومن ثم السوفيت الأول. تلك الأجيال التي أسهمت بشكل أو بآخر إسهاما فاعلاً سلباً كانت مواقفهم وتفسيراتهم أو إيجاباً في صياغة عقلية أوربية أو من تأثر بها، إنها جديرة بالاهتمام، كذلك ما أسهموا به في صناعة قواعد إعتقدوا - وربما كانوا على صواب - بأنها المناهج البحثية التي يشجعون الآخر على تفهّمها والمحاججة إن شاء الآخر في المحاججة بشأنها وفي هذه الملاحظة أعني ما هو مؤشر للآخر بالنسبة إلى المؤرخين العرب والمسلمين عموماً.

قلت إنه أحدث ما تبقى من مناهج إستشراقية وبهدف التلميح إلى أن من أشهر المستشرقين البريطانيين والألمان مثلاً قد تركوا دوائرهم البحثية في بلدانهم للإستقرار في أمريكا والتجنس بالجنسية الأمريكية ونقل مدارات بحوثهم ومتابعة دراساتهم فيها وهم يخضعون إلى مؤثرات جديدة في المناخ الفكري والسياسي والإقتصادي الجديد أو ربما بهدف تحقيق الحوافز الدافعة للمؤرخ عامّة والمستشرق بشكل خاص ومن بينها حافز الطموح الذي لا يقتصر على الجانب المادي بقدر تأثره بحافز الإقدام والتجديد ومكافحة الرتابة، رتابة الكتابة التاريخية، كما شخص ذلك جان تولار. فالمؤرخ طموح لنفسه وفي الوقت نفسه، طموح للتاريخ الذي يمكن تحديده بمجد التاريخ العظيم golden ages الذي نخضع له في بحوثنا شئنا أم أبينا. ومن أمثال هؤلاء المستشرقين الأوربيين عقلاً وتوجهاً (كرونبارم وجب) وفيليب حتي (إذا ما اتفقنا على أنه مستشرق مع أنه لبناني وهاجر الى أمريكا وتجنّس بالجنسية الأمريكية) وساذرون وبرنارد لويس وكويتاين وكريبر ولابيدوس وغيرهم. وعلى سبيل المثال فإن المستشرق

---

(١) ينظر:

Gabriell, F: Muhammad and the conquest of Islam (Tran, Lulling and linel) (London 1968) p. 19, watt W.Montegomery, Muhammad Prophet and Statesman (oxford 1969) pp. 242-45.

البريطاني الجنسية اليهودي الأصل برنارد لويس قد حقّق شهرة واسعة وسمعة عالية وعالمية عندما كان في بريطانيا وقد عمل مستشاراً لوزارة الخارجية في الشؤون العربية؛ إلا أن مكانته بعد انتقاله إلى أمريكا صارت أوسع بكثير ولاسيما في تنوع دراساته الأكاديمية التركية الحديثة ودراسات الإسلام المعاصر. ثم إنه صار مصدراً في صنع قرار إستشراقي وفكري في المتغيرات التي صنعتها العولمة ونظرية صراع الحضارات وأحداث ١١ أيلول. ففي أحدث دراسة له وهي دراسة يبدو أنها أسهمت في التحليل التاريخي للإسلام وعنوانها (جذور غضب المسلم) The roots of the Muslim Rage[1] عرض فيها دعماً تاريخياً لتوقع صدام إسلامي ـ غربي. وبرأيه أن هذا الصدام قد لا يكون منطقياً أو عقلانياً لكن بالتأكيد له امتدادت تاريخية كردّ فعل للمنافسة التاريخية القديمة بين المسلمين والأديان القائمة آنذاك إذ يقول إنه ردّ فعل ضد تراثنا اليهودي والنصراني، وإنه ردّ فعل ضدّ حاضرنا العلماني وضدّ التوسع في انتشار كليهما. ألا ترون أنه عنصر من عناصر حافز الطموح لدى لويس إذ وجد في التربة الأمريكية الصدى والإغراء؟

هناك تساؤل عن الدافع لهذا البحث المتواضع فهل هناك خطوط متميّزة أو مميّزة بين منهج أو مناهج بحث المستشرقين وبين منهجنا البحثي ـ وهنا أقصد منهج الباحثين المؤرخين لا المتكئين على مناهجنا؟ إنه سؤال يحمل في بنيته تناقضاً ذاتياً. فالمؤرخون الغربيون منذ عصر النهضة الأوربية قد تأثروا إيجابياً بالتوصيفة التي أعدها ديكارت ضدّ[2] علمية التاريخ وإنه مجرد ذاكرة وإنه غير مؤتمن وإن مصداقيته معدومة إذا ظلّ محدّدا بحدود الذاكرة، أو إذا لم يتّبع المؤرخ منهجاً إستقرائياً بديلاً عن منهجه الإطوائي وهو المنهج الاستردادي الذي كان مخيّماً على العقلية التاريخية الأوربية كما هو مخيّم على عقلية الكثير من باحثينا من الجيل الجديد. فضلا عن ذلك فإن منهج البحث العلمي البيكوني هو الآخر قد زوّد الساحة الفكرية الأوربية بأدوات رائعة في إثارة عناصر الشك والمقارنة والاعتماد على العلوم الأخرى الساندة المادية منها أو التجريبية أو الإستدلالية وفي ترتيب الأفكار قبل التسرع في تدوينها وإنتاجها.

وهكذا فقد أفلح المستشرقون باعتماد هذه المعايير لدراسة وتقييم الموضوعات

---

(١) ينظر رأي البروفسور برنارد لويس (جذور غضب المسلم ص ١٥).

(٢) صناعة المؤرخ (١٩٩٩) ص ١٥.

بهدف الوصول إلى تفسيرات وتحليلات قد يجدها البعض (وهم كثر) بأنها باطلة ومزيفة جملة وتفصيلاً؛ أو بخلاف ذلك قد يعجب بها البعض الآخر ويأخذ بها ويؤيدها أوربما يكون البعض الثالث جريئاً للمناداة في اعتمادها وتقليدها كما أعلن المؤرخ العربي الأصل الفرنسي فكراً ومنهجاً محمد أرغون بجرأة في كتابه (الإسلام، أوربا، الغرب) إذ يقول: ((من منّا لا يشعر اليوم بالضرورة القصوى لاستخدام كلّ مناهج العلوم الإجتماعية... قلت الحاجة القصوى للتفكير الجدّي أو العلمي وليس الإكتفاء بتلك الخطابات الأيديولوجية التي تهيمن علينا الآن بشكل مطلق تقريباً. ينبغي أن ننظر إليها ـ أي المناهج ـ من خلال منظورات لم تعرف من قبل وذلك لكي نقدّم صورة أخرى غير الصورة السائدة عن الإسلام والغرب))[1]. والإعلان الجريء الآخر الذي ينطوي على تشاؤمية حادّة ما أثاره الدكتور هشام جعيط التونسي المتأثر كثيراً بالمنهج الغربي الفرنسي عامة والمنهج الجدلي بشكل أخص إذ يقول في كتابه (أزمة الثقافة الإسلامية) إنه: ((لا يمكن أبداً للعرب والمسلمين أن يلجوا باب الحداثة والمشاركة في العالم المعاصر إلا إذا كوّنوا لأنفسهم طموحاً عالياً في مجالات الفكر والمعرفة والعلم والفن والأدب وقرّروا بصفة جدّية الأخذ عن الغير وما أبدعته الحداثة)). في كل هذه الميادين ووصولاً إلى ذلك يدعو جعيط إلى أنه وبعد انهيار العالم الشيوعي وتغيّر المعطيات صار ضرورياً للوعي العربي والإسلامي أن يطوّر منهج بحثه اعتماداً على:-

١- الدخول في تركيبة سلم داخلية وخارجية.

٢- استبعاد الأوهام.

٣- تطبيق مفاهيم الديمقراطية.

والأكثر أهمية قوله الآتي : ((كم من مرّة الآن أشتهي أن أقرأ للكتّاب العرب من المفكرين فلا أجد زاداً كبيراً مما يمنح تفتّح الذهن وإثراء المعرفة ومتعة المطالعة))[2]

---

(١) م.ن.

(٢) ينظر:

E.Gibbon: The decline and fall of the Roman Empire (London 1890) vol.2 (1887) p.577.

د. نوري جعفر: التاريخ، مجاله وفلسفته (بغداد ١٩٥٥) ص ٣٧.

(انتهى رأي الدكتور جعيط). وأودّ المداخلة معه لأقول هذا حقاً هو الذي يمثّل واقع الكتابة التاريخية، ومردّ ذلك يرجع إلى الفقر المدقع في منهجنا البحثي الاستردادي المثقل بعبء النص المرجعي التاريخي الحرفي وباستمرارية تبعيتنا إلى هذا النصّ بما يمكن التعبير عنه بالنصّ المقدّس الذي صاغ نفسية متردّدة بإلقاء التبعية على المؤرخ الطبري والمسعودي وابن الاثير بتعبير قال الطبري:- ثم تنحصر مهمتنا بفتح قوسيّ اقتباس ـ إن كنّا أمناء في النقل والإقتباس ـ أو بعدم فتحها إن أردنا السلخ والسطو وهو أمر أخذ يغلب على الكتابات الحديثة؛ تلك التي وصفها البروفسور جعيط.

فمما ذكره مونتغمري وات في كتابه بالإنجليزية (محمد النبي ورجل الدولة) أن المؤرخين المسلمين (يستخدم تعبير Muslim للعرب والمسلمن) يزعمون Claim أن محمداً أنموذجاً في الأخلاق والسلوك للإنسانية جمعاء غير أنهم فشلوا لحدّ الآن (الستينيات) في عرضهم هذا[1] وهذا هو التفسير الإستشراقي الأمريكي نفسه عند واشنجتون أرفنج. ثم أردف البروفسور وات قوله هذا المنطلق من منهجية إستشراقية هادفة لا يعتمد الاسترداد قائلا: ((ما زال المجال مفتوحاً أمام المؤرخين المسلمين ليقدّموا عرضاً أفضل لقضيتهم (أي القضية التي يسلّط المستشرقون الضوء عليها للدراسة وهي حياة الرسول العظيم فهل بإمكانهم ـ حسب رأي وات –Sift– يستخدمها بمعنى غربلة او نخل ـ العام عن الخاص في حياة محمد بهدف أكتشاف المعايير الأخلاقية التي تسهم إسهاما متحركاً في أوضاع العالم اليوم))[2]. ويخيل إن هذا التساؤل وغيره من تساؤلات المستشرقين البريطانيين والفرنسيين والألمان قد بدأت تأخذ صداها في العقلية العربية المعاصرة بما نسميه الآن (الحداثة).

والنقيض الذي أشرت إليه آنفاً هو الغرابة بأن هذه النظرة الإيجابية بالنسبة إلى منهج بحث المستشرقين من قبل أرغون وجيعط والجابري وحسن حنفي والتشاؤمية إزاء

Johnson, H: Teaching of History (New York 1947) pp. 10-12.

كولنجوود، ر.ج. فكرة التاريخ (طبعة ثانية، بؤس التاريخية (ترجمة سامر عبد الجبار المطلبي) (طبعة اولاً /بغداد/ ١٩٨٨).

(١) ينظر:

Bernard Lewis: "The roots of Muslim rage" in the Atlantic/sept 1990.

(٢) ينظر كولنجوود: فكرة التاريخ ص ١٢٣-١٢٥.

مناهج بحث المفكرين العرب والمسلمين لم تكن كذلك في تراثنا وماضينا. فالمعروف أن علماء المسلمين الأوائل هم الذين اعتمدوا الدربة ومنهج البحث الإستقرائي والمنهج العلمي والركون إلى الشك والتجريح للرواية وراويها ومقارنتها، قبل مئات السنين من عرض بيكون وديكارت وغيرهما. فالطبري يذكر في مقدمته دليلاً على الأمانة العلمية وعلى المصداقية في نقل المعلومات وعلى التجرّد من التحزّب والتشيّع لرواية دون أخرى بقوله ما نصّه: ((ما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل إنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليلعم إنه لم يؤتّ في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنّا إنما أدّينا ذلك على نحو ما أديّ إلينا)). ولنقتبس قول المقدسي البشاري معقّباً على المؤلفات البلدانية التي قرأها فيقول: ((فهذا ما وقع إلينا من المصنّفات في هذا الباب بعد البحث والطلب وتقليب الخزائن والكتب. وقد اجتهدنا في أن لا نذكر شيئاً قد سطّروه ولا نشرح أمراً قد أوردوه إلا عند الضرورة لئلا نبخس حقوقهم ولا نسرق من تصانيفهم. مع إنه لا يعرف فضل كتابنا هذا إلا من نظر في كتبهم أو دوّخ البلدان وكان من أهل العلم والفطنة))[1].

وللمسعودي ملاحظة نقدية رائعة أثارها بشأن الكتابات الشائعة في عصره فيقول: ((ولم نذكر كتب التواريخ والسير والآثار إلا ما اشتهر مصنّفوها وعرف مؤلفوها، فإنّا وجدنا مصنفي الكتب في ذلك مجيداً ومقصراً ومسهباً ومختصراً. ووجدنا الأخبار زائدة على زيادة الأيام، حادثة على حدوث الأزمان، وربما غالب البارع منها على الفطن الذكي، ولكل واحد قسط يخصّه بمقدار عنايته))[2].

وما أن يأتي عصر ابن خلدون والمقريزي والكافيجي والسخاوي حتى نشهد ثورة على منهجية الاسترداد والرتابة بما عبّر عنها ابن خلدون واصفاً حال العلوم النقلية في زمانه قائلا: ((لقد نفقت أوراقها في هذه الملّة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها غاية وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأنها لم تكن

---

(١) الإسلام، أوربا، الغرب ترجمة هاشم صالح (طبعة اولى / بيروت ١٩٩٥) ص ٥.

(٢) أزمة الثقافة الإسلامية (طبعة أولى/ بيروت ٢٠٠٠) ص ١٦، ١٧، وللمؤلف أيضاً كتاب (في السيرة النبوية، الوحي) والقرآن، والنبوة، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٠) الفصل الخاص قوة النبي ص ١٠١-١٠٧.

وكسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب))[1]. فكأن هؤلاء قد شيّدوا مدرسة بحث تاريخية مؤسّسة على النقد والتشكيك والمقارنة والإستعانة بالعلوم وترسيخ المنهج الإستقرائي في البحث متفعين من المناهج الجدلية والإستدلالية والحضرية.

فالإستشراق الأمريكي ـ كما مرّ ـ حديث التكوين لحداثة العقلية الأمريكية ـ عن التاريخ العربي ـ وأول مستشرق عني بالموضوعات التاريخية الإسلامية واشنجتون أرفنج مصنف كتاب حياة محمد The life of Muhammad[2] الذي ألّفه في حوالي منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. وأرفنج ـ وهذا هو المهم ـ لم يكن أصلاً من أمريكا إنما كان من أبوين مهاجرين من بريطانيا وعلى وجه التحديد من إسكتلنده. والمعروف عند أهل الخبرة بمدرسة الإستشراق البريطانية أن إسكتلنده قد خرّجت عدداً من المستشرقين الذين بدأوا حياتهم وعلاقتهم بالتاريخ العربي الإسلامي بدراسات خاصة بحياة رسول الله والسيرة النبوية الشريفة ويقف على رأسهم السير وليم موير Muir مؤلف كتاب (The life of Muhammad (from original sources[3] وظهرت أول طبعة له عام ١٨٦١ وثانيها عام ١٨٦٧ وثالثها عام ١٨٩٤ وأملك نسخة طبعتها عام ١٩٢٣. ثم المستشرق الثاني توماس كارليل الذي ألّف كتاباً عنوانه On the heroes and heroworship الأبطال وعبادة البطل[4]. وقد نشر أولاً سنة ١٨٤٠ وترجم إلى اللغة العربية. والثالث مونتغمري وات Watt الذي صنّف أولاً كتابه المشهور Muhammad at Mecca نشر أولاً عام ١٩٥٣م. والمستشرقون الثلاثة قد نهجوا منهجاً بحثياً مختلفاً عن مدرسة لندن الإستشراقية بشأن السيرة النبوية وحياة الرسول وقد طرحت تعليلاً متواضعاً في كتابي عن الإستشراق حول توجّه المدرسة الأسكتلندية إزاء هذا الميدان. وفضلا عن أن أرفنج كان أسكتلندياً في الأصل فإن جذوره الثقافية لا علاقة لها بالتاريخ الإسلامي فقد بدأ حياته محامياً مع إنه ترك المهنة وارتحل إلى أوربا. ولعله

(١) ينظر:

Watt.Muhammad, Prophet and Statesman, p. 232, 235.

(2) Ibid., p. 235.

(٣) الطبري محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر) ج١ ص٨.

(٤) المقدسي البشاري: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ٥.

تأثر بكتاب موير ولكن المؤثر الواضح في توجهه كان المستشرق الألماني اليهودي غوستاف فيل Weil الذي يعدّ مستشرقاً رائداً في الكتابة عن الرسول الكريم في كتابه (حياة محمد) Geschechte der leben das Muhammad[1] وهو في أربعة أجزاء ظهرت بين عامي ١٨٥٨-١٨٦١.

ويعدّ أكثر ترجمات حياة الرسول شمولاً باللغة الإنجليزية والألمانية. أما المؤثر الآخر وهو المهم فكان المستشرق المبشر همفري بريدو مؤلف الكتاب عن سيرة رسول الله. وهذا الكتاب يحمل عنوانا متعصبا هو The true nature of imposter fully displayed in the life of Mahomet وبما أن بناء المدرسة الإستشراقية الأمريكية حديث التكوين فقد خضع للمؤثرات الأوربية، وأوربا الوسطى على وجه التحديد فتميز بعدة منعطفات أعرضها بالنقاط الآتية لكي لا أسهب فيها في البحث:

١- وضوح التأثير الأوربي في منهج بحث المستشرقين الذين يمكن تعريفهم بالأمريكان وأقصد بالتأثير هنا التأثير الفكري والثقافي في التوجّهات والتفسيرات والرؤى فأرفنج مثلاً كان شغله الشاغل في كتابه المذكر آنفا زوجات الرسول ونجد أحياناً ـ كما هو الحال عند كرونباوم ـ في تفسيراته عن ظهور الإسلام واتجاهاته الحضرية في كتاباته عن المدينة الإسلامية.

٢- الولادة الحديثة للمدينة الأمريكية ونموّها السريع الفوضوي والمستند الى الأحياء (الكيتو) والتناشز الإجتماعي والإقتصادي والإثني قد أوجد خلفية للمستشرقين المتخصّصين في ميدان المدن الإسلامية والموضوعات الإقتصادية. هنا لابد من الإشارة إلى دراسات كرونباوم وكويتاين اللذين استثمرا الوثائق ومنها وثائق الجنيزا اليهودية استثماراً واسعاً وكريبر الذي اختص بالمدن العراقية القديمة ولاسنر ولوكغارد Lokggaard مؤلف كتاب Islamic Taxations[2]. ويتوضح منهج الدراسات الحضرية بالتركّيز على الجوانب الخططية والعمرانية في إسهامات يعقوب لاسنر عن بغداد المدورة وقصور الخلفاء العباسيين. وتشارلز آدمز عن المتغيرات الحضرية في

(١) المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر (القاهرة) ج١ ص ٤٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة (بيروت) ص ٥، ٤٣٦.

وادي ديالي(١).

٣- كما أفرزت الحداثة في تأسيس أمريكا أن يتوجه المستشرقون الأمريكان إلى اعتماد الأفكار الجاهزة أو لنقل التفسيرات الجاهزة التي توصّلت إليها المدارس الإستشراقية الأوربية والروسية والسوفيتية ولاسيما تأثيرات بلييايف في دراسة المجتمع العربي الإسلامي على وفق نظرية الصراع الطبقي.

٤- وهناك تطور مهم ينبغي الاهتمام به ألا وهو دور علماء الإجتماع الحضري في الدراسات الإستشراقية إذ استثمروا الفرصة بأخذ مبادرات المؤرخين للنهوض بالدراسات الحضرية المقارنة التي لم تكن حتى ذلك الوقت تثير اهتمامات المؤرخين المستشرقين على الرغم من معالجاتهم الهامشية لها ـ كنظرية أصل المدينة وأصل الأصناف والنقابات الإسلامية ـ فسعّوا بجديّة إلى تقديم دراسات أيديولوجية عن التمدن الإسلامي مستثمرين نظرية ابن خلدون وخصائص ماكس ويبر الخمسة في نشوء المدن.

٥- والمستشرقون الأمريكان لم يشغلوا أنفسهم كثيراً بموضوعات السيرة النبوية إنما سعوا إلى سحب التراث إلى المعاصرة، ولا سيما في دراساتهم عن المدينة الإسلامية إذ شدّد علماء الإجتماع الحضري على المشاكل التي تواجهها الآن المدينة الأمريكية ومدى تطبيقها أو محاولة تطبيقها على المدينة الإسلامية نظير مشكلة عدد السكان، والزحمة في المدن، والتلوث البيئي، والنظافة أو عدمها والتوزيع القبلي بمعنى أحياء المدينة الإسلامية ومحلاتها موزعة قبلياً، والمواصلات ومجاري المياه، ومدى شح المياه أو توفرها.

٦- والإتجاه المهم الآخر الذي انشغل به منهج بحث المستشرقين الأمريكان هو الإسلام المعاصر ولاسيما بعد ثورة النفط. فالمستشرقون حتى هذه اللحظة يجدّون في البحث والتأليف عن هذه الموضوعات (الإسلام المعاصر، الحركات الإسلامية

---

(١) ينظر:

See Irving, W.: Life of Muhamet (New York 1944)

وعن حياة آرفنج في أمريكا ننظر:

Irving, Pierre, M.: The life and letters of Washington Irving (New York 1862-1864) p. 14-15, (Irving) in E.B. vol. 12, p. 691.

المعاصرة، النظرية الإسلامية السياسية) أو إلى عقد الندوات والسيمنارات عن الإسلام والديمقراطية أو الإسلام والعصرنة وما الى ذلك.

أنموذج في علم الإجتماع الحضري
ابن خلدون والمدينة العربية الإسلامية

عندما ينوي الباحث في التاريخ دراسة وبحث المؤلف النادر الذي صنفه العالم العربي المسلم الذائع الصيت ابن خلدون، ألا وهو المقدمة يسيطر عليه وهم أن هذه المقدمة تعد مصدراً تاريخياً شأنها شأن بقية المصادر التاريخية التي تزوده بنماذج من الأحداث التي يهتم بها غير أنه سيجد نفسه في كل صفحة من صفحات المقدّمة يتنقل وسط معارف إنسانيته متنوعة. ولا نغالي إذا ما قلنا إن مقدمة (تاريخ العبر) هي ليست تاريخاً بالمعنى الذي يهدف إليه باحث التاريخ؛ إنها دائرة معارف هادفة ومركزة. والأحرى وصفها بدائرة معارف في فلسفة العلوم الإنسانية لا مقدمة تاريخية فحسب فيها قدر حيوي عن علم الإجتماع ومعلومات غير قليلة عن الإقتصاد واقتصاد المدينة وقدر من الجغرافية البشرية والجغرافية السياسية وموضوعات عدة عن فن الإدارة والنظم الإسلامية، إنها عصارة فكرية مكثفة لمجمل الحضارة العربية الإسلامية أثرت كثيراً في الحياة الفكرية العربية المعاصرة لابن خلدون والمتأخرة عنه.

لقد وجّه اهتمامي في البحث عن موقف ابن خلدون ـ إن كان له موقف واضح حقاً ـ من فلسفة نشوء المدينة الإسلامية رأي طريف ورد في مؤلف لعدد من علماء الإجتماع الأمريكيين امثال سوركين Sorokin وزيمرمان وجارلس كاليين. ويبحث كتاب هؤلاء العلماء في مصدر متطوّر عن علم الإجتماع الريفي، والرأي الذي ورد فيه يجعل من ابن خلدون (في القرن الرابع عشر للميلاد) مؤسساً ورائداً لعلم الإجتماع الحضري ـ الريفي The Founder of rural- urban Sociology[1].

والملاحظ أن هذا الإستنتاج قد أثار حفيظة عدد من علماء الإجتماع الآخرين الذين ربما لا يرغبون في نسبة نظرية إجتماعية متطوّرة وفي علم الإجتماع الريفي الحضري إلى عالم اجتماع عربي مسلم. فالأوفق ـ كما يرى هؤلاء الباحثون ـ أن

---

(١) ينظر:

See William Muir: The life of Mohammad (London 1923).

يكتب رائد ومؤسس هذا العلم عالم أوربي. كان عالم الإجتماع جيديون سجوبيرج Gideon Sjoberg الذي عني بشكل واضح بدراسة المدينة وألف كتاباً شاملاً هو (مدن ما قبل حركة التصنيع)[1] وعدداً من البحوث حول هذا الميدان من بينها بحثه (ظهور وسقوط المدن) وبحثه (أيديولوجية التمدن أو الحياة الحضرية، الإسلامية)[2] من أولئك الذين دافعوا عن عدم ريادة ابن خلدون في ذلك الحقل مؤكداً في كتابه (المدينة قبل حركة التصنيع) أن ابن خلدون لا يعد مؤسساً لهذا العلم، وأن الريادة في حقيقة الأمر تنسب إلى العالم الإيطالي (جيوفاني بوتيرو Giovanni Botero) من علماء القرن السادس عشر للميلاد[3].

والأمر الذي ينبغي علينا معرفته أن هذا العالم جيوفاني بوتيرو قد ألّف كتاباً قيّماً أطلق عليه (عظمة المدن The Greatness of Cities) ضمنه حديثاً عن أسباب قوة المدن وتطورها واضمحلالها في كل من أوربا وشمال أفريقيا.وآسيا.

والحق يقال في هذا الصدد إن الأستاذ جيدون سجوبيرج في بحثه عن نشوء وسقوط المدن قد خفّف من موقفه حينما أشار إلى أن مشكلة ظهور المدن وسقوطها في التاريخ بصورة عامة هو موضوع سبق أن عالجه ووقف عليه منظرون اجتماعيون قديرون نظير ابن خلدون في القرن الرابع عشر وجيوفاني بوتيرو الذي جاء بعد ابن خلدون بحوالي قرنين من الزمان.

وبيّن أن كليهما قد شدّد على أن العامل السياسي هو العامل الحاسم وراء تبدلات أحوال المدن في العالم.

---

(١) كارليل، توماس: الأبطال وعبادة الأبطال ترجمة محمد السباعي إلى كتاب (الأبطال)، دار الكتاب العربي.

(2) Weil, Gustav: Geschechte der leben das Mohammad (1912).

(٣) ناجي، د. عبد الجبار، موقف الاستشراق الأمريكي من المدينة العربية الإسلامية (مجلة الاستشراق) عدد ١ ص١٣٤، مازن مطيقاني (ترجمة) لجنة الدراسات الاستشراقية (تحليل نقدي للدراسات الإسلامية في جامعات أمريكا الشمالية، ليبيا ١٩٧٥، ص ٤، ٢٥. جعيط د. هشام: أوربا والإسلام (باريس ١٩٧٨) ص ٢١، زهو، أحمد: الاستشراق الأمريكي والسيرة (أطروحة ماجستير غير منشورة) ص ٦-٧.

نخلص من هذه المقابلة بين وجهات نظر بعض علماء الإجتماع الغربيين بشأن مسألة جوهرية يحاول هذا البحث المتواضع التطرق إليها؛ لأن هذه المسألة تمثل انعطافاً في النظر إلى مقدمة ابن خلدون وفي إظهار أهمية الآراء التي قدمها هذا العالم العربي المسلم بوصفه رائداً لعلم الإجتماع الحضري ومنظراً لفلسفة نشوء المدن وتطورها واضمحلالها. وهدف هذا البحث إضافة هذا البعد العلمي ـ الذي يتضمن كثيراً من المعاصرة إذ إنه صار مصدراً أساساً لعلماء الإجتماع ـ إلى بقية الأبعاد العلمية والميادين الأخرى التي شخصت بالفعل حتى الآن من قبل الباحثين عن مكانة وقيمة هذا السفر الضخم. والواقع أن الباحثين عن ابن خلدون وجدوا إنه لابدّ من التعريف برؤية ابن خلدون لعلم الإجتماع الحضري. فالأستاذ محسن مهدي[1] مثلاً خصّص مجالاً رحباً من أطروحته، التي عنيت بموضوع فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، عن تفسيرات هذا العالم بشأن المدينة الإسلامية وعوامل ظهورها وتقدمها وانحلالها. وكذلك عن موقف ابن خلدون من مستلزمات إتخاذ المدن وشروط اختيارها والتبدلات الإجتماعية والإقتصادية في المدينة الإسلامية معتمداً في كل ذلك العرض على ما ذكره ابن خلدون في المقدمة، فضلاً عن ما كرّره ساطع الحصري في دراساته الشاملة عن هذا العالم من أقوال تتعلق بالمدن والأمصار. فرتب المعلومات الواردة في المقدمة إلى حقول منها حقل (اختطاط المدن) وحقل (ازدهار المدن وتدهورها).

يذكر الأستاذ جيدون سجوبيرج[2] في بحثه المذكور آنفا عن نشوء المدن أن توسع الحياة في المدينة ـ بضمنها الحياة السياسية والإقتصادية والحضرية ـ وتقلّصها يعدان السمة المركزية للمتغيرات الإجتماعية التي تحدث في المجتمعات المتحضرة. ويلوح لي أن هذا العالم الإجتماعي قد تأثر في هذا بما أبداه ابن خلدون في مقدمته من موضوعات طريفة حول العلاقة بين المدينة والحضارة ففي الفصل الأول من الكتاب يخصّص ابن خلدون الحديث عن المدن بعنوان (في البلدان والأمصار)[3] ويختار

(1) Pitirim A Sorokin, Carl Zimmerman and Charle Galpin: A Systematic source book in Rural sociology. (University of Minnesota Press/ 1930) p. 54.

(2) Gideon Sjobeg: the pre- Industrial city: past and present Texas 1969 F p. 3.

(3) Giovanni Botero = The Greatness of cities (Translated by Robert Person 1996 in Giovanni. The Reason of State and the Greatness of cities/ London 1950).

عنواناً ذكياً للفصل الأول من هذا الباب يظهر فيه متانة العلاقة بين الدولة والحضارة والمدينة، وعنوان الفصل هو:

[في أن الدولة أقدم من المدن والأمصار وإنها إنما توجد ثانية عن الملك][١]

ولم يكتف بذلك إنما قدم شرحاً وافياً لما قدمه في عنوان الفصل فيصّور أن تفسير هذه العلاقة هو [إن البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة، فالمدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير وهي موضوعة للعموم لا الخصوص]. وهنا فإن رأي ابن خلدون واضح لا يشوبه غموض في أن المدينة هي العنصر الأساس في التطور الحضاري. وضمن هذا المحور أيضاً يدلي ابن خلدون برأي آخر له علاقة وثيقة بما سبق ذكره إذ يقول: ((إعلم أن المدن قرار تتخذه الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه))[٢].

ومما تجدر الإشارة إليه أن تفسير ابن خلدون للمدينة وجعلها تعادل الحضارة كان تفسيراً واضحاً ومفهوماً عند العلماء العرب في عصور سبقت عصر ابن خلدون بأجيال، فالمدينة عند عدد من اللغويين العرب تفسّر بالملك (بضم الميم) والحاضرة وهو تعبير مرادف للمدينة يقصد بها المدن والقرى والريف، ومصدرها الحضارة تعني الإقامة في الحاضرة والحضر.

عودة إلى ما سبق طرحه في الصفحات السابقة فإن من ينعم النظر في عنوان بحث الأستاذ سجوبيرج (ظهور وسقوط المدن)[٣] يصل إلى مفهوم ربما كان صاحب البحث يهدف إليه أن يوحي إلى أن هناك تطوراً تعاقبياً لنشوء المدن وتطورها وسقوطها، وبشكل أوضح فإن سجوبيرج ومن بعده محسن مهدي يشددان على أن ظهور هذه المدينة أو تلك ونموها وبعدئذ سقوطها نتج عنه فعل عامل واحد أو مجموعة من العوامل، والأكثر صواباً إنهما يميلان إلى جعل ابن خلدون من أنصار العامل الواحد في تفسيراته لهذه الظاهرة، وقد استشهد سجوبيرج أيضاً بالعالم الإيطالي جيوفاني

---

(1) GideonSjoberg: "The rise and fall of cities" in International Journal of comparative sociology (1963) VOL.4, P.107.

(2) Muhsin Mahdi: Ibn Khalduns' Philosopgy of History (London 1957).

(٣) ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدن (طبعة موسعة / مطبعة السعادة ١٩٦١) ص ٥٢٣-٥٣١.

بوتيرو سوية مع ابن خلدون وإنه هو الآخر يعد من أنصار العامل الواحد في تفسير ظهور المدن وسقوطها ألا وهو العامل السياسي. والواقع ان تفسيرات ابن خلدون وجيوفاني بخصوص آثار العامل السياسي ودوره في عملية ظهور المدينة وسقوطها قد أثرت في عدد من دراسات الباحثين في التحضر من أمثال بيرت هوزيلتز Hoselitz في بحثه[1] بشأن دور المدن في النمو الإقتصادي، وقد طبّق فيه هذا التفسير عند إشارته إلى بعض مدن شمال أفريقيا معتمداً صراحة على ابن خلدون.

وأثرت تلك التفسيرات أيضاً في دراسة كلارك حول (دول ـ مدن العصور الوسطى)[2]. إذ نهج كلارك في بحثه تقسيم المدن الوسيطة على ثلاث مجاميع، المجموعة الأولى وتشمل المدن التي اتخذت في مواضع رومانية إذ ظهر فيها دور العامل السياسي، ومجموعة المدن التي ظهرت ونمت لظروف إجتماعية ـ إقتصادية خلال تلك العصور وهي بدورها اعتمدت العامل السياسي في استمرار بقائها؛ لأنها لم تتمكن من الصمود إلا بالاعتماد على حماية الامبراطور أو الامير المحلي، والمجموعة الثالثة من المدن هي المدن التي تبناها الأباطرة والأمراء بغية حماية وتطوير مناطق نفوذهم. كذلك تأثر رسل Russel[3] بتفسير العامل السياسي في بحثه عن سكان العصور القديمة والوسيطة، وقد ركّز على العامل السياسي عادا إياه العامل الأساس في انحطاط وتدهور البنية السكانية في المدن الإسلامية الوسيطة. فهو يرى أن تضعضع البنية السكانية للمدينة يرجع إلى ما كان سائداً من صراعات سياسية مستمرة بين الخلافة الإسلامية (الدولة الإسلامية) والإمبراطورية البيزنطية.

وحقيقة الأمر فالمتفحص لآراء ابن خلدون في المقدمة يجد عدداً من القرائن والإستشهادات حول أثر العامل السياسي في ظهور المدن وفي تبدل احوالها الحضرية. وهو يصرّح بوضوح تفسيره هذا بقوله، الذي تكرّر في الجزء المخصّص للمدن والأمصار، إن المدن إنما اتخذت اساساً لغرض "التحصّن والإعتصام"[4].

---

(1) Gideon: "The rise and fall" p. 107.

(٢) أبن خلدون: المقدمة (بيروت) ص ٢٧٢.

(٣) م.ن. ص ٢٧٥.

(٤) ينظر: الجوهري: الصحاح (مادة مدن، حضر) الفيروز آبادي: القاموس المحيط (مادة خضر، مدن) ابن منظور: لسان العرب (مادة مدن، حضر).

وهو في مجال آخر يختار عنواناً يشرح بجلاء العلاقة الوطيدة بين نشوء المدن وتأسيسها وبين العامل السياسي، إذ يذكر في بداية الفصل هذا العنوان الآتي [فصل في أن الأمصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها][١]. واختار عنواناً لفصل آخر هو[فصل في ان الحضارة في الأمصار من قبل الدول وإنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها]. فالرابط الذي قصد ذكره ابن خلدون بين تأسيس المصر - الكرسي بعمر الدولة، ما هو الّا دليل واضح على الفهم العميق لدور العامل السياسي المتمثّل بالدولة.

لا ريب في أن ابن خلدون قد انطلق في نظرته إلى موضوع قيام المدن وتدهورها من نظرته الشاملة وتفسيره المبدع لنشوء المجتمعات والدول والحضارات ورقيّها ثم انحلالها وسقوطها. وقد عبّر عن هذه الحال بصورة واضحة في العنوان الذي المذكور آنفا وهو "ان الأمصار تكون كراسي للملك ثم تخرب بخراب الدولة وانتقاضها" كيف يحدّد ذلك؟ سؤال يتبادر إلى الذهن عند قراءة ذلك النصّ، فيذكر ابن خلدون كلّ دولة لا بد من أن تمرّ في مرحلتها الأولى بمرحلة البداوة وهي مرحلة تقضي إلى ((التجافي عن أموال الناس والبعد عن التحذلق))[٢]، إنها مرحلة يسودها طابع البساطة في المؤسسات الإدارية والمالية وبذلك تكون نتيجتها عدم إلزام الناس وإرهاقهم بدفع الضرائب الثقيلة؛ إذ إن الدولة في هذه المرحلة ليست بحاجة إلى هذه الإجراءات عندئذ تخف جباية الضرائب والمغارم فتقلّ نفقات الدولة ويقصر الترف ويتحجّم. ثم التفت ابن خلدون إلى الموضوع المهم وهو وضع المدينة فيوضح حالها بقوله إذا ما صار المصر الذي كان عاصمة للملك في أيام هذه الدولة المتجددة التي وصلت إلى مرحلة تناقص أحوال الترف فيها تكون المحصّلة تناقص الترف بين عموم اهالي ذلك المصر(الكرسي) فتقصر عنه مظاهر الحضارة ويؤدي ذلك إلى ان يذهب الكثير من عوائد الترف في ذلك المصر فيؤول عندئذ إلى خراب.وعند التمعّن بهذه المتغيرات الجدلية التي مرّ بها هذا المصر (الكرسي) نجدها متغيرات عامة بالنسبة إلى الدولة التي اتخذت ذلك المصر عاصمة، بمعنى ان المدينة هي الأخرى قد مرّت بالمراحل

(1) Bert F.Hoselitz: "The role of cities in the economic growth" in Journal of political and economic studies (1954) pp. 197-198.

(2) Russel: late Ancient and medieval population (In Transactions of the American Philosophical society at Philadelphia (New series) Vol..48 (1958) Part 3, pp.101-102.

الثلاث التي شدّد عليها ابن خلدون (البداوة، والتحضر، والتدهور).

كذلك يلوح بأن تصنيف كلارك Clark[1] السابق بوجود ثلاث مجاميع للمدن قد تأثر هو الآخر بآراء ابن خلدون في المدينة، فقد أوضح كلارك ان المجموعة الثالثة من المدن وهي المدن التي تبنّاها الأباطرة والأمراء المحليّون فإنها ترتبط مصيرياً بوجود ذلك الإمبراطور أو الأمير، وابن خلدون يقف وقفة ذكية على موضوع أوضاع الأمصار وتبدّل الأحوال السياسية فيقول: إن كل دولة لا بد من أن يكون لها وطن فإذا اتسع نفوذها السياسي تكون امصارها ومدنها تابعة لأمصار الدولة المسيطرة. وفي هذه الحال يصبح واجباً على الملك (زعيم هذه الدولة) أن يتوسط مناطق نفوذه الواسعة الجديدة فيضطر إلى ان يبعد كرسيه (عاصمته الأولى)، وعلى إثر هذا التحوّل يتوق الناس (أهالي المصر) إلى أن يلحقوا بسلطانهم فيتحوّلوا عن العاصمة الأولى إلى العاصمة (الكرسي) الجديدة وتنتهي هذه الحركة إلى انحلال حضارة الكرسي الأول وإلى اختلال أحواله التمدنية والحضرية. ولم يقف ابن خلدون موقف النظر فقط، إنما أتى على بعض الإستشهادات المؤيدة لهذا الأنموذج من المدن ففي العصر العباسي عند انتصار العباسيين على الأمويين، انتقل العباسيون من دمشق إلى بغداد فانحل دور العاصمة الأولى، وعندما عدل بنو مرين في المغرب من مدينة مراكش وتحوّلوا إلى مدينة فاس تغيرت أحوال الأولى وتدهورت بينما تطورت مدينة فاس وازدهرت، وحينما عدل السلاجقة عن اتخاذ مدينة بغداد عاصمة (كرسي) لمملكتهم وتحوّلوا إلى اصبهان إختلت أحوال المدينة الأولى وخلاصة هذا التفسير فإن هذا العالم يشير إلى ان اتخاذ الدولة كرسي الخلافة في مصر ما سيؤدي إلى الإخلال بالأحوال العمرانية والحضرية للمصر الأول (العاصمة الأولى). ودعماً لهذا التفسير أيضاً فإن ابن خلدون يبين أزدهار العمران في المصر الذي يقوم بوظيفة الكرسي للدولة وتزايد رفاهية أهله يأتي ذلك من قبل الدولة إذ إنها تعمل على جمع أموال الرعية وإنفاقها على اهالي المصر (العاصمة) فتتسع أحوالهم الإجتماعية وتزداد رخاءً وغنى، وهي بالنتيجة تمثّل الحضارة.

في الوقت الذي لا تظهر مثل هذه العوامل والمظاهر الحضارية في الأمصار

---

(1) Ibid, p. 101.

القاصية والبعيدة وان كانت أمصاراً موفورة العمران، فهي ـ بحسب رأيه ـ تبقى أمصاراً يغلب عليها طابع البداوة. والسبب في هذا يرجع إلى أن السلطان قد جاوز المصر الأول الذي صار كرسياً لدولته بينما ابتعدت الأمصار النائية. وشبّه هذه الأحوال بالنسبة إلى علاقة المدينة ـ العاصمة ـ بالمدن الأخرى تشبيهاً سياسياً إقتصادياً. فالسلطان والدولة هما سوق للعالم إذ تأتيهم الموارد والبضائع من كل صوب فترى المدن اسواقاً عامرة بما تضمّها من بضائع، وتقلّ جملة كلما ابتعد المرء عن هذه السوق[1].

وهناك عوامل سياسية أيضاً تدعم مكانة المدينة العاصمة وتمّتن من بنيتها الإجتماعية والسكانية من بينها استمرار بقائها عاصمة بعد زوال السلطان، أي المؤسس الذي أسسها. وذلك عن طريق تعاقب استقرار أفراد الأسرة الحاكمة فيها واتخاذهم لها عاصمة؛ إذ سيؤدي ذلك كلّه إلى استحكام عوامل الحضارة ومظاهر التطور في العاصمة وتزايد رخاء أهاليها.

والمعروف ـ في حقل دراسات المدن ـ أن نظرية العامل السياسي في نشوء المدن وتطورها، وهي النظرية التي خصّ عدد من علماء الإجتماع والمؤرخين الغربيين ابن خلدون بها وجعلوه رائداً لهذا التفسير، هي ليست النظرية الوحيدة التي عرضها العلماء بشأن أصل المدينة وعوامل تأسيسها ونشوئها. والواقع أن نظريات أصول المدينة قد تعدّدت بتعدّد وجهات نظر قائليها، فمنهم ولاسيما البروفسور روبرت آدمز وآخرون، يدعم تفسير الأسس الإجتماعية ـ الإقتصادية. ومنهم على سبيل المثال لويس ممفورد Mumford[2] الذي يركّز على عوامل الظروف الجغرافية ـ السياسية. ومن العلماء من أولى قدراً أكبر إلى العامل الإقتصادي كما فعل هنري بيرين Pirenne وجون جاكوب Jacob[3]. ومن العلماء من دعم تفسيره بشأن العامل الديني وجعله أساس العوامل في نشوء المدن وتطورها، فالإجتماعي فوستال كولنج قد عدّ العامل الديني الرابط الأساس الذي يربط بين الناس، وان تعبير Urb كان في الأصل يعني

---

(١) أبن خلدون: المقدمة، ص ٢٩، ٣٢.

(٢) م.ن، ص ٢٩٧.

(٣) م.ن.، ص ٢٩٢.

مكاناً مقدساً[١]. ودعم البروفسور توينبي Toynbee[٢] هذه النظرية عندما صرّح بأنه ليس هناك من مدينة دون أساس أو أصل ديني. لكن مع ذلك يبدو ان نظرية العامل السياسي - العسكري تعدّ من النظريات التي تستند الى نماذج وإستشهادات اكثر، ولذلك فإن وضع ابن خلدون منظّراً ورائداً لنظرية العامل السياسي - العسكري في أصل ونشوء المدينة العربية الإسلامية يعدّ اختياراً صحيحاً. فهل وظّف ابن خلدون معرفته التاريخية الواسعة لجعل نظريته واحدية فعلاً في العامل المحرّك والفاعل في أصل المدن؟ أم أنه كان شاملاً في نظرته ولم يهمل آثار العوامل الأخرى إن وجدت في هذا الميدان؟

بدءاً إن هذا العالم قد رأى في عدّة مجالات أن الدوافع الأساس لاتخاذ الناس المدن هو الإعتصام والتحصّن بين جدرانها خوفاً من هجوم الأعداء أو القبائل المجاورة. واختيار تعبير (الإعتصام والتحصّن) يعدّ دعماً لنظرية العامل السياسي دون شك. فالمدينة قرار تتخذها المجتمعات، ولماذا؟ لأنها - أي المجتمعات - أخذت بنظر الإعتبار ضرورة تمتع هذه المدينة أو تلك بمستلزمات محدّدة لدفع المضار عن ساكنيها، أو بما عبّر عنه ابن خلدون "بالحماية من طوارقها". وهو تفسير يقابله في العصر الحديث ما بينه آشلي Ashley بالمدينة الحصن Befestigt[٣]. وابن خلدون يشير أيضاً في مجال آخر إلى هذا الدافع في اتخاذ المدن وهو خشية السلطة وتوقعاته بشأن عدوانية القوى المجاورة وشنها الهجمات عليه، فإن هذا العامل هو العامل المحرك لاتخاذ المصر لأنه ربما سيقوم بوظيفة الملجأ "لمن يروم منازعتهم والخروج عليهم"[٤]. لذلك دفع هذا التوقع السلطان إلى أن يلجأ إلى الإعتصام بذلك المصر. وابن خلدون يشرح أهمية الإعتصام بالمدينة في ظل الظروف السياسية القلقة فيقول إن [مغالبة المصر على نهاية من الصعوبة والمشقة، والمصر يقوم مقام العساكر المتعددة لما فيه من الإمتناع ونكاية الحرب من وراء الجدران من غير حاجة إلى كثير عدد ولا

---

(١) م.ن.، ص ٢٩٧.

(٢) م.ن.، ص ٢٩٨.

(٣) م.ن.،ص ٢٩٣.

(4) Robert McC Adams: the evolution of Urban Society (Early Mesopotamia and pre-Hispanic Mexico (Chicago 1966).

عظيم شوكة][1]. كذلك يشير في معرض حديثه عن موقفه إزاء ما ذكره أبو عبيد البكري بشأن بناء مدينة ذات أبواب فيقول المدن [إنما اتخذت للتحصن والإعتصام.. وهذه - يعني ذات الأبواب وكما وصفها البكري - خرجت عن أن يحاط بها فلا يكون فيها حصن ولا معتصم][2] وذلك لأن البكري ذكر بأن ذات الأبواب تحاط بأكثر من ثلاثين مرحلة وتشتمل على عشرة آلاف باب. وفي موضوع آخر يتحدث ابن خلدون عن رغبات الإنسان وتطلعاته في العيش والسكن قائلاً :- العمران نوعان بدوياً وحضرياً، والأخير هو الذي يتمثّل بالأمصار والقرى والمدن وهي أماكن اتخذت [للاعتصام بها والتحصن بجدرانها][3].

وهناك موضوع مهم آخر له علاقة برؤية ابن خلدون بالمدينة وبارتباط وجودها ورخائها بوجود السلطان والدولة إذ يقول:- لابدّ في مسألة تمصير الأمصار واختطاط المدن من وجود الدولة والملك ثم ينتهي إلى القول بأن هذه المرحلة من الترابط لم تنته فإذا ما تمّ بناء المدينة واكتملت هيأتها كما خطّط لها من قبل مؤسسيها فإن عمرها حينئذ ووجودها يرتبطان بعمر الدولة ((فعمر الدولة حينئذ عمر لها فإن كان عمر الدولة قصيراً وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها وخربت، وإن كان أمدّ الدولة طويلاً ومدّتها منفسحة فلا تزال المصانع فيها تشاد والمنازل الرحيبة تكثر وتتعدّد ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح إلى أن تتّسع الخطّة وتبعد المسافة وينفسح ذرع المساحة))[4].

وقفة مناقشة

رأي ابن خلدون في العامل السياسي:

حقيقة أن تفسير ابن خلدون في أثر العامل السياسي في نشوء المدن تفسير يمكن

(1) Louis Mumford: The city in History (New York 1961).

(2) Pirenne, H.: Medieval cities, their origins and the revival of trade (Trans, By Frank Haisey, Princeton 1925), Jone Jacob= the economy of cities (New York 1969).

(3) Fustal de Coulanges.The Ancient city, A study on the Religion laws and Institutions of Greece and Rome (New York) p. 127, 131, 134.

(4) Toynbee, A: cities on the move (Oxford 1970) p. 153.

تطبيقه على نماذج عديدة من المدن العربية الإسلامية ولاسيما تلك المدن ـ الأمصار ـ التي عملت الإمارات الإسلامية على تأسيسها واتخاذها إما مدن قصبات أو أمصار. وهناك نماذج من هذه المدن في تاريخ التمدن العربي الإسلامي قد ارتبط وجودها واستمرارها بالدولة أو الإمارة التي أسّستها. وعلى الرغم من متانة هذه النظرية وشموليتها غير أن هناك اعتقاداً بأن العامل السياسي الذي صار المحور المركزي لنظرية ابن خلدون قد ينطبق على صنف من أصناف المدن العربية الإسلامية لا جميعها، وأقصد بذلك الصنف ما يطلق عليه اسم المدن الشخصية أو المدن المرحلية. والواقع أن ابن خلدون نفسه لم يكن قطعياً تماما بشأن تفسيره بمحدودية المدة الزمنية للمدينة التي تؤسّسها الإمارات وارتباط عمرها بعمر تلك الإمارة. إذ جعل الإمارة التي يطول أمد بقائها مدة أطول عاملاً حاسماً في استمرار بقاء مصرها (كرسيها) مدّة أطول منها أيضاً. إذن فالعامل الذي أدى هذا الدور السياسي وحده كما يتراءى لأول وهلة إنما مجموعة من العوامل. ولنأخذ على سبيل المثال الأنموذج الذي اختاره ابن خلدون ووظّفه لدعم تفسيره في ارتباط المصر بالدولة المؤسسة وهو مدينة بغداد، عاصمة العباسيين. فإن عمر بقائها قد ارتبط بعمر الخلافة العباسية، معتمداً في ذلك على ما ذكره الخطيب البغدادي[1] في كتابه تاريخ بغداد بأن حماماتها التي كانت في بداية تأسيسها كثيرة جداً لم تعد كذلك بل صارت محدودة وقليلة. فقد بلغ عدد الحمامات زمن الخليفة المأمون خمسة وستون ألف حمام. أما المدينة نفسها فقد اتسعت مساحتها لتشمل أمصاراً عدة مجاورة لها وقريبة منها بلغت الأربعين مصراً أو ضاحية ـ كما ذكر ابن خلدون ـ، وإنه اختار أيضا مدناً أخرى ليبرهن على صحة نظريته أمثال القيروان وقرطبة والمهدية والقاهرة. كلّ ذلك يعدّ صحيحاً غير أن الأكثر صحة وصواباً أن المسألة لا تتعلق بوجود الدولة أو عدمه. ففي حال بغداد مثلاً ينبغي علينا الأخذ بنظر الاعتبار أنها لم تعد تلك المدينة المدورة الصغيرة التي استند اليها ابن خلدون في تفسيره، فهي قد اتسعت لتكون غير بغداد المدورة بعد عقد أو عقدين من الزمان. فقد شهدت بغداد المدورة انحلالاً عاما في هيأتها وتضاءلت أهميتها بعد أن تحولت عنها أسواقها ومحلاتها وأكثر ساكنيها إلى الكرخ والرصافة إلى أن صارت بمرور الزمن مدينة قصر، فابن حوقل ـ في حوالي منتصف القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي ـ يذكر أن المساجد الجامعة في بغداد كانت آنذاك ثلاثة مساجد في

---

(١) ابن خلدون المقدمة، ص ٢٧٦.

(الرصافة، الكرخ، المدينة المدورة)[1] غير أن هذا الجغرافي المعاصر قد قلّل من أهمية المسجد الجامع في المدينة المدورة التي يبدو أنها أخذت تفقد عظمتها السابقة، فيذكر ابن حوقل الرصافة بعد أن عمرها المهدي بقوله:- ((وتزايد بالناس والبنيان وكثرت عمارتهم وانتقل اسم الخلافة إلى الجانب الشرقي))، وفي مجال آخر يصف ابن حقول اختلال المدينة المدورة عمرانياً واجتماعياً بقوله: ((وأعمر بقعة بها اليوم الكرخ[2]))[3]، ويؤكد المقدسي ـ الجغرافي الآخر الذي عاش ذلك العصر من القرن الرابع الهجري ـ وصف ابن حقول إذ يقول إنها: ((اختلفت وخفّ أهلها فأما المدينة فخراب والجامع فيها يعمّر في الجمع ثم يتخللها بعد ذلك الخراب... وأعمر موضع بها قطيعة الربيع والكرخ))[4].

وفي عصور الدولة العباسية المتأخرة يصف الرحالتان ابن جبير وابن بطوطة المدينة المدورة فيقولان إن المدينة قد ذهب أكثر رسمها ((ولم يبق منها إلا شهير اسمها))[5]. وفضلاً عن ذلك كله فإن مدينة بغداد لم تؤول إلى الخراب النهائي عندما تحوّل كرسيّ الخلافة عنها، لمدة غير قصيرة إلى مدينة سامراء. الأحوال نفسها يمكن وجودها في تطور مدينة قرطبة في الأندلس. إذ إن أحوالها الحضرية والإجتماعية لم تواجه إنتكاسات حادّة أنهت أهميتها حينما أسّس الخليفة عبد الرحمن الناصر في سنة ٣٢٥هـ / ٦٣٩م مدينة خاصة به تدعى الزهراء[6] إلى الشمال الغربي من مدينة قرطبة ونقل محلّ إقامته إليها ومقرّ سلطانه، وحذت حذوه المؤسسات الإدارية والمنشآت المرتبطة بوجوده. ثم عمل على تشجيع الهجرة من قرطبة فشجع الناس والتجّار على الأإتقال من المدينة القديمة، إذ يقول ابن حوقل:- عندما بنى الناصر المدينة الجديدة ((إجتلب لها العامة بالرغبة وأمر مناديه بالنداء في جميع أقطار الأندلس؛ ألا من أراد

---

(1) Ashley: "The beginnings of Towns" life in Middle Ages" in QJEL (1896) P. 374.

(٢) أبن خلدون، ص ٢٧٣.

(٣) م.ن.، ص ٢٧٣.

(٤) م.ن.، ص ٢٩.

(٥) م.ن.

(٦) م.ن.، ص ٣٢.

أن يبتني داراً أو أن يتخّذ مسكناً بجوار السلطان فله من المعونة أربع مئة درهم))[١] فتسارع الناس في الإنتقال وبناء الدور. مع كل ذلك فالدلائل الحضرية المعتمدة على الروايات التاريخية تشير بأن مدينة قرطبة لم تنته تماما إنما حدث خلاف ذلك فقد انحلت أحوال الزهراء الحضرية حالما أسّس المنصور محمد بن علي بن عبد الله بن أبي عامر المعافري الحاجب مدينة قصر خاصة به سميت مدينة الزاهرة في سنة ٣٦٨هـ / ٩٧٩م ونقل إليها الجند والدواوين والأعمال وتشجع الناس على السكنى فيها، فيذكر ابن عذاري[٢] أن الأهالي صاروا يتنافسون في النزول بمدينة الزاهرة بعد أن بنيت فيها الأسواق وكثرت خيراتها ومرافقها، وقيل إن حركة البناء والتعمير قد اتسعت فيها إلى أن اتصلت بأرباض قرطبة. وقد واجهت الزاهرة لا قرطبة المصير نفسه الذي واجهته قبلها مدينة الزهراء إذ اختلت أحوالها الحضرية من عوامل النهب والتخريب حتى قيل إن أنقاضها الإنشائية من أخشاب ومرمر وأمتعة قد بيعت في أسواق مدينة بغداد[٣]. ومع كل ما جرى للزهراء والزاهرة فقد ظلت مدينة قرطبة محتفظة بعظمتها ومكانتها.

لعله من الصواب القول بأن مؤرخنا ابن خلدون كان يقظاً من الوقوع في تناقض بخصوص شمولية نظريته إذ أفح بذكاء باستدراكاته التي لا تجعل مجالاً لظهور مثل هذا التناقض المتعلق بفكرة:- عمر المدينة المصر مرتبط بعمر الدولة. فهل يقود هذا الترابط إلى نتيجة حتمية تتلاشى معها وضعية تلك المدينة المصر ويموت موتاً نهائيا الدور السياسي للدولة أو الإمارة المؤسسة لها؟ هنا نجد ابن خلدون يستدرك قائلا: بأن هذه المدينة التي ارتبطت بالإمارة المؤسسة ستكون عند انتهاء الدور السياسي للإمارة أمام مجموعة من النتائج:- إما أن تتحول ضواحيها أو ما جاورها من بوادي أو جبال إلى مناطق جذب بالنسبة إلى الأهالي وبذلك يمتدّ عمرانها وحياتها وتحافظ على وجودها فيدوم عمرها بعد انقضاء عمر الدولة التي أسّستها، وهذا ما وقع في مدن أمثال فاس وبجاية في المغرب. فإذا لم تحظ بمثل هذه المتغيرات ولم تنمُ إلى جوارها أمصار أو ضواحٍ أخرى فإن محصلة النظرية ستكون واضحة لأن ضعف الدولة وانقراضها سيؤديان إلى خرق سياجها ـ بمعنى اضطراب حبل الأمن في المدينة ـ

---

(١) م.ن.، ص ٢٧٢.

(٢) م.ن.

(٣) م.ن.، ص ٢٧٢.

فيصعب الحفاظ عليها، ومن ثم يتناقض عمرانها تدريجياً وتضعف بنيتها السكانية فتؤول إلى خراب. والمهم أن ابن خلدون حينما اختار النماذج من المدن التي واجهت مثل هذه النتيجة الأخيرة، وهو الخراب، وقع في تناقض بين إذ أورد ذكر مدن بغداد والقاهرة والقيروان بوصفها النماذج التي ظهرت فيها حتمية النظرية، في الوقت الذي كانت فيه هذه المدن نفسها نماذج قد اختارها بنفسه لتدعم فكرة المدن التي امتدّ بها العمر مدة أطول[١].

ومن النتائج الأخرى التي فرضها ابن خلدون على مدن الدول هذه نتيجة تفيد بأن هذه المدينة التي كانت تقوم بوظيفة كرسي الإمارة ربما سيحلّ بها سلطان أو أمير دولة أو إمارة أخرى بدلاً من الإمارة التي قد انقرضت.حينئذ فإن هذه الإمارة الجديدة باتخاذها تلك المدينة كرسيّاً لها بدلاً من تأسيس كرسي أو عاصمة جديدة لها ستعمل على بقاء تلك المدينة وإدامة عمرها مدة أطول وتحافظ على أهميتها بتجديد بناء سياجها وتنشيط حركة العمران فيها فيعم الرخاء بين سكانها. هنا أيضاً استشهد بمدينتي فاس والقاهرة بوصفهما أنموذجين لهذه الظاهرة[٢].

إذن فقد صار واضحاً أن ابن خلدون ـ على وفق ما عُرض من استشهادات تاريخية ـ قد ركّز على العامل السياسي في عملية نشوء المدن وتطوّرها ومن ثم خرابها حتى في الاستدراكات التي أوردها. غير أن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المجال هو هل أنه قد خصّ العامل السياسي بوصفه العامل الوحيد في نشوء جميع المدن العربية الإسلامية أم أنه قصد بذلك صنفاً معيناً من أصناف المدن؟[٣] ثم هل استثنى من نظريته في أثر العامل السياسي عدداً من المدن العربية مشدّداً على عوامل أخرى لا تمتّ بصلة إلى العامل السياسي بصلة قوية؟ يلوح لي أن ابن خلدون كان في جميع استشهاداته الحضرية السابقة يقصد صنفاً واحداً من المدن دون غيره وأعني بذلك المدن التي اتخذت وظيفة العاصمة (الكرسي) أمثال بغداد والقيروان والقاهرة وقرطبة وفاس والمهدية إذ كانت بغداد عاصمة للعباسيين خلال عدة قرون، واتخذ عقبة بن نافع القيروان سنة ٥٠هـ/ ٦٧٠م التي تطورت لتكون مدينة عاصمة لأفريقية ففيها ديوان

---

(١) أبن حوقل: صورة الأرض (بيروت)، ص ٢١٦-٢١٧.

(٢) المقدسي البشاري: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (لندن ١٩٠٦) ص ١٢٠.

(٣) ابن جبير: رحلة، ص ١٧٣، ابن بطوطة، رحلة ج١، ص ١٣٩.

جميع المغرب وكان دار السلطان بها ومقرّ ولاية الوالي وإليها تجبى أموال المغرب. لذلك لا غرابة أن وصفها المقدسي بتعبير (مركز السلطان) وأسس الفاطميون القاهرة لتكون قاعدة أو مدينة عاصمة لحكمهم الذي استمر لأكثر من قرنين[1]. والفاطميون أيضاً كانوا قد استحدثوا مدينة المهدية على بعد مرحلتين من القيروان لتقوم مقام القيروان بوظيفة العاصمة. ولو تفحصنا الدوافع الأساس التي دفعت كلاً من ابي جعفر المنصور وأبي عبيد الله المهدي الى تأسيس عواصم لهم في بغداد والمهدية والقاهرة نجدها دوافع تتمحور حول العامل السياسي ـ العسكري. من هنا فإن أعمارها قد ارتبطت ـ إن صح التعبير كما عرضه ابن خلدون ـ بأعمار الإمارات والدول المؤسّسة لها.والواضح أن ابن خلدون لم يغفل التصريح بهذا المعيار إذ اختار عنواناً موافقاً لنظريته في هذا الفصل من كتابه يقول فيه: ((إن الأمصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها))[2]. فكان أبو عبيد الله المهدي حينما صمّم على ترك مدينة رقادة، عاصمة السياسية والمذهبية في مدينة القيروان المتمثلة بثورة كتامة ضد أبي عبيد الله المهدي، ووجود خطر البربر، ثم لا نغفل طموح المهدي السياسي في أن تكون له السيادة البحرية في البحر المتوسط. كذلك فإن أبا جعفر المنصور عندما قرر البحث عن موضع مناسب لعاصمته وعثوره على الموضع المفضل قال:- ((هذا موضع معسكر صالح))[3]. وصلاحية هذا المكان ناتجة من أنه يقع بين أنهار يصعب على العدو الوصول إليه دون اتخاذ جسر أو قنطرة، فضلاً عن أنه يقع في موقع متوسط بين البصرة وواسط والكوفة والموصل والسواد، وكان قريباً من البر والبحر والجبل. وقراءة أحداث توجه جوهر الصقلي إلى مصر برفقة عساكر عظيمة العدد والعدة واستقرار، في الفسطاط في المرحلة الأولى يظهر إنه واجه مشاكل إجتماعية معقدة بين جنده وأهالي الفسطاط لذلك اضطر إلى أن يختط له وجنده القاهرة وسوريا بسور

---

(١) أبن جوقل: صورة الأرض، ص ١٠٧، أبن عذاري المراكشي: البيان، لمغرب في أخبار الأندلس والمغرب (بيروت) ج٢،ص ٢٣١-٢٣٢؛ ياقوت الحموي: معجم البلدان (بيروت ٩، ج٣، ص ١٦١).

(٢) ابن عذاري: البيان المغرب، ج٢، ص ٢٧٥-٢٧٧.

(٣) م.ن، ج٣، ص ٤٧-٥٩، المقري؛ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج٢، ص ٦٣، ١٢١، ١٣١، ١٤٦.

ليكون ((هو وأصحابه وأجناده بمعزل عن العامة))[1]. وعلى هذا الأساس فإن عوامل تأسيس هذه المدن كانت مرتبطة بظهور الإمارات الجديدة أو بمؤسس أراد من المدينة أن تكون مدينة عاصمة جديدة له.

فالإشارة السابقة إلى أن ابن خلدون كان يهدف من وراء ذكره آثار العامل السياسي في اختيار وتأسيس وبقاء المدن إلى المدن التي قامت بوظيفة مدن العواصم، تلك الإشارة تبين بأن هذا العالم قد اهتم أيضاً بالمدن والمراكز الحضرية التي أسّسها المسلمون ولم تتأثر أصولها بذلك العامل.وقد استطعنا تمييز بعض المدن التي أديت فيها عوامل إقتصادية واستراتيجية دوراً في نشوئها وبقائها.

أ ـ المدينة الحصن / العامل الإستراتيجي.

قبل الحديث عن موقف ابن خلدون إزاء هذا الصنف من المدن لا بد من الإستشهاد بقول ابن أبي الربيع حول آثار عوامل التحدي ولاسيما منها تصدي للأخطار العسكرية في نشوء المدن. إذ يقول:- ((ولمّا كان الشرّ يدخل على الإنسان من وجوه يأتي ذكرها جعل له ما يتحفظ به من وقوع الشرّ وما يدفعه ويداويه إذا وقع))[2]. والوجوه التي شخّصها ابن أبي ربيع هي:-

١- إما أن يكون التحدي من الإنسان نفسه وحلّه أن يسلك الطريق المحمودة وضبط النفس واستعمال العقل في كل الأمور.

٢- وإما أن يكون الخطر من أهل مدينته وحلّه الإستناد الى شرائع وسنن وإصلاح أحوالهم.

٣- وإما أن يكون من مدينة أخرى ودفع هذا الخطر يستوجب إقامة الأسوار والخنادق[3].

---

(١) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص ٢١٦-٢١٧، ينظر أيضاً الاصطخري: المسالك والممالك، ص ٣٤، الحميري: الروض المعطار في خبر الاقطار ص ٤٨٦.

(٢) أبن خلدون: المقدمة، ص ٢٩٧.

(٣) د. عبد الجبار ناجي: دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية (البصرة ١٩٨٦) ص ٣٣٦-٣٣٧م.

وعلى ذكر الحلّ الأخير الذي اقترحه ابن أبي ربيع في إقامة الأسوار لتفادي تحديات الغزو فإن زكريا القزويني يضيف أموراً مهمة أخرى حول موضوع حيوية الإجتماع بين الناس للوقوف ضد التحديات فيقول:- ((لو اجتمعوا ـ أي الناس ـ في صحراء لتأذوا بالحرّ والبرد والمطر والريح، ولو تستّروا بالخيام والخرقاهات لم يأمنوا مكر اللصوص والعدّو، ولو اقتصروا على الحيطان والأبواب كما ترى في القرى التي لا سور لها لم يأمنوا صولة ذي البأس، فألهمهم الله تعالى اتخاذ السور والخندق والفصيل فحدّثت المدن والأمصار والقرى والديار))[١]. إن هذين القولين يعبّران بجلاء عن موقف هذين العالمين المسلمين من العامل الحاسم في موضوع نشوء المدن ألا وهو تحديّات مخاطر الإعتداء.

من هنا يظهر عند استقراء موقف ابن خلدون وفهمه للعوامل المساعدة في نشوء الأصناف الأخرى من المدن الإسلامية إذ خص بالذكر منها المدن التي أطلق عليها تسمية المدن الساحلية. فابن خلدون في هذا النوع من المدن لم يؤكد على وجوب ارتباط بقائها وتطوّرها بأعمار الإمارات والدول أو بالأحوال السياسية التي شهدتها ولاسيما المدن التي لم تتّخذ عواصم لإمارة معينة أو محددة.وقد وجدنا من خلال دراسة خصائص ومزايا هذه المدن (أقصد هنا المدن الساحلية والمدن التجارية)[٢] دقّة فهم ابن خلدون الحضري. ففي فصل من فصول بحثه عن المدن اختار هذا العالم عنواناً مركّزاً (في أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار) وتفسير ذلك، حسبما ذكر، إن القبائل البدوية إذا تفوقت على قبائل أخرى وصارت لها السيادة والنفوذ تسعى إلى السيطرة على الأمصار بدافع عاملين أولهما:- ((الدعّة والراحة وحطّ الأثقال واستكمال ما كان ناقصاً في أمور العمران في البدو))[٣]. والجدير بالذكر هنا أن هذا العامل يبرز تطوّراً جديداً في سعي القبائل إلى الإستقرار يجمع بين الجوانب الإقتصادية وهو الهدف الرئيس وبين الجوانب الحضارية الذي ينتج عن استقرار البدو في الأمصار. أما العامل الثاني فهو:- إن السلطان إنما يتّخذ المصر لخوفه من اعتداء الآخرين عليه لذلك فإنه يندفع إلى الإستقرار في المصر لدفع أخطار المنازعين

---

(١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك (ط/ دار المعارف) ج٧، ص ٦١٤.

(٢) م.ن، ص ج٧، ص ٦١٧.

(٣) م.ن، ص ج٧، ص ٦١٧.

والمشاغبين[1].

وهذا العامل يوضّح البعد الإستراتيجي ـ العسكري من وراء اللجوء إلى تشييد الأمصار ولا سيما أن ابن خلدون يحدّد طبيعة هذا الملجأ ومواصفاته إذ يقول: ((ومغالبة المصر على نهاية من الصعوبة والمشقّة))[2]. أي أن هدف السلطان من لجوئه إلى هذا المصر فإنه في هذه الحال لن يحتاج إلى أعداد كبيرة من العساكر فالجدران والأسوار خير وقاية ضدّ تحدي الهجمات. وضمن هذه الرؤية للمدينة ـ الملجأ أو المدينة الحصن يصرح ابن خلدون في مكان آخر أن المدينة التي تتخذ للاستقرار ينبغي أن تتوفر فيها شروط الحماية [وأن يراعى فيه ـ المصر ـ دفع المضار بالحماية من طوارقها][3] فالعامل هنا إذن هو عامل الاحتماء من تحديات المخاطر العسكرية وخطر الهجمات وبناء على ذلك وجب مراعاة الشروط الإستراتيجية في هذا الملجأ إذ يقول: ((فيراعى لها أن يدار على منازلها جميعاً سياج وأن يكون في وضع ذلك في متمنع من الأمكنة، إما على هضبة متوعّرة من الجبل وإما باستدارة بحر أم نهر بها حتى لا يوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة فيصعب منالها على العدو ويتضاعف امتناعها وحصنها))[4]. وهذا ما وقع فعلاً حينما فضّل أبو جعفر المنصور موقع مدينته المدورة على باقي المواقع وذلك لما يتصّف به الموقع من مواصفات إستراتيجية ـ جغرافية.

ويعود ابن خلدون مرّة أخرى ليشدّد على المستلزمات الإستراتيجية ـ العسكرية في أصول مدن الحصون والمدن العسكرية عند تناوله بالذكر المدن التي تتّخذ على ساحل البحر، إذ ينبغي مراعاة عدة شروط:-

١- أن يكون الموضع في جبل أو بين أمة من الأمم موفورة العدد[5] بحيث يكون ذلك (صريخاً) للمدينة متى ما طرقها طارق من العدو. وهو تغير دقيق إذا ما أدركنا

---

(١) ابن دقماق: الأنتصار لواسطة عقد الأمصار (بيروت) ص ٣٦.

(٢) ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك (دراسة وتحقيق ناجي التكريتي / بيروت ١٩٧٨) ١٣٧.

(٣) زكريا بن محمد القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت ١٩٦٠) ص ٧.

(٤) المقدمة، ص ٢٧٣.

(٥) م.ن، ص ٢٧٣.

بعض الخلفيات التاريخية لتأسيس المدن العربية الإسلامية. ففي حال القيروان مثلاً إستشار عقبة المرافقين له عن الموضع الأفضل للمدينة فرغب بعض المقاتلين في الاستقرار في مدينة قرطاج القديمة قائلين: ((يكون أهلها مرابطين فيها، وقالوا:- لقربها من البحر ليتم الجهاد والرباط))[1]. غير أن عقبة بن نافع إعترض على هذا الاختيار قائلا: ((أخاف من ملك القسطنطينية))[2]. ثم أضاف قائلا: ((إنما اخترت هذا الموضع ـ يقصد موضع القيروان ـ لبعده عن البحر لئلا تطرقها مراكب الروم فتهلكوا))[3].

٢- ويراعى في الموضع أن تكون مساحته عمران للقبائل أهل العصبيات[4] وهو في هذا التفسير يقصد أن تجتمع القبائل لردّ الهجوم إذا ما وقع.

٣- أن يكون الموضع وعراً يشكل مصاعب طبيعية أمام أي محاولة للهجمات المفاجئة أو لهجوم الأساطيل البحرية[5].

وعند التطبيق نرى بأن ابن خلدون يختار نماذج توفّرت فيها هذه المستلزمات الإستراتيجية ولم تتّخذ مدن عواصم أمثال مدن سبته وبجاية وبلد القل بالرغم من صغرها.

ب ـ المدن التجارية والإقتصادية:

وكما هو واضح من التسمية فإن هذا الصنف من المدن قد نشأ وتطور نتيجة توفّر عوامل لا تتعلق بالعامل السياسي أو بعامل عمر الدولة المؤسسة.

وفيما يتعلق بموقف ابن خلدون إزاء العامل الإقتصادي ودوره في نشوء المدن، فإن الإستشهادات التي عرضها في مقدمته تثبت أن هذا العالم لم يركن دائماً إلى

---

(١) م.ن، ص ٢٧٦.
(٢) م.ن.
(٣) م.ن، ص ٢٧٧.
(٤) الحميري: الروض المعطار ص ٤٨٦.
(٥) الناصري: الأستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج١، ص ٧٨، ياقوت الحموي: معجم البلدان /ج٤، ص ٤٢١.

التفسير الواحدي أو الأحادي في هذا الميدان شأنه شأن بقية العناصر المكونة لفلسفته في نشوء المجتمعات والحضارات وإنه قد أعطى اهتماما إلى الجوانب الأخرى غير السياسية في دراسة المجتمع المتطور كالجوانب الجغرافية ـ والإقتصادية والدينية والمزاجية والنفسية بما في ذلك تغير العادات والتقاليد وأحوال الناس النفسية. وعلى هذا فإنه حينما يطبّق نظريته على المدينة العربية الإسلامية وعوامل نشوئها لم يهمل عاملاً من العوامل المتشابكة المختلفة. لذلك فقد حدا هذا ببعض المفكرين على وضع ابن خلدون رائداً للتفسير الإقتصادي في نشوء المجتمعات.

أرجع ابن خلدون دوافع مفهومية استقرار الناس في الأمصار إلى مقوميّن أو عاملين أساسيّين، الأول الذي وقفنا عليه آنفاً وهو الحماية من الطوارق والإعتصام بجدران المدينة للدفاع عن النفس إزاء تحدي الهجمات الخارجية، أما الثاني فهو كما نصّ عليه بقوله: ((لجلب المنافع وتسهيل المرافق))[1]. وهو تعبير يظهر بجلاء إهتماما إقتصادياً يذكرنا بالسبب الذي دفع أبو جعفر المنصور إلى تفضيل موضع مدينة بغداد، فالخليفة عند توجيهه الروّاد ليرتادوا له موضعاً ملائماً وأن يكون وسطاً رافقاً بالعامة والجند عثروا على موضع مناسب أعجب به المنصور لكنه اعترض قائلاً:- ((إنما أريد موضعاً يرتفّق الناس به..))[2]. فالمرافق التي اختارها ابن خلدون لها (وكما هو الحال بتعبير (يرتفق به الناس) مدلول إقتصادي. بمعنى أن يكون الموضع منتجا ذاتياً لكي يسدّ احتياجات الناس الأساس. وابن خلدون يشير في مجال آخر إلى المستلزمات الإقتصادية والإنتاجية، بأن يكون المصر المختار واقعاً على نهر أو متوفّر به عيون مياه عذبة. فهو قد عدّ توفّر المياه العذبة مرفقاً من المرافق الضرورية للحياة المستقرة، وجعله الأساس لتغذية المرافق الإقتصادية الأخرى ومنها:-

١- طيب المراعي لسائمة الناس.. وتوضيح ذلك بشأن الذين استقروا في هذا المصر أو غيره من الأمصار لا شك في أنهم مهتمون بتربية الحيوانات سواء أكانت الدواجن منها أم التي تستثمر للضرع والركوب والحراثة. عندئذ ينبغي توفّر المراعي الطيبة القريبة. وقد عبّر عن فهمه الجغرافي في تعبير المراعي القريبة بشكل دقيق ومباشر لما يفرضه بُعد المراعي عن هذا المصر أو ذاك من مصاعب ومعاناة للأهالي.

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٢٧٧.

(٢) الطبري، تاريخ ج٧، ص ٦١٥.

٢- وفرة المزارع بما يتلاءم وحاجات المجتمع الجديد[١] إلى وفرة في الأقوات والمواد الغذائية الأساس. وهنا أيضاً يشدد على أفضلية وجود المزارع القريبة. والمعروف أن الفوائد التي توفرها المزارع متنوعة فهي فضلاً عن توفيرها الأقوات اليومية للأهالي فإنها تزودهم بمواد البناء والطبخ، فالمصر الذي تتوفر فيه مزارع غنية قريبة يسهل على الأهالي الحصول على الأخشاب من الأشجار للحطب والبناء ويستثمر الحطب للوقود والإصطلاء والطبخ وبناء سقوف منازلهم.

٣- ويشير ابن خلدون إلى مرفق آخر له أهمية وبعد حضاري ألا وهو توفر شروط النقل والمواصلات[٢]. ومما له علاقة بهذا الموضوع أن هناك نظرية قائمة بنفسها لتفسير نشوء المدن وتطوّرها هي نظرية النقل والمواصلات .Transportation فيذكر ابن خلدون من المرافق الأخرى الإقتصادية للمدن أن تكون قريبة من البحر، وقد شدد على البحر دون الإشارة إلى النهر على الرغم من أن الأنهار تعدّ وسائل نقل أيضاً لكنها داخلية ولعل السبب في ذلك يرجع إلى تأثير الموقع الذي نشأ فيه ابن خلدون فقد كان مطّلا على البحر المتوسط. أو ربما كانت رؤية ابن خلدون أبعد من ذلك فالإتصالات عبر البحر تظهر إتصالات مع العالم الخارجي. وهو يصرّح بذلك الهدف بقوله إن وقوع المدينة على البحر من أجل ((تسهيل الحاجات القاضية من البلاد النائية))[٣]. بمعنى تسهيل وصول الواردات وتصدير ما تنتجه المدينة من إنتاجات. ومع ذلك فإنه لم يعطّ هذا العامل قدراً أكبر من العاملين السابقين:- توفّر الأقوات والمراعي والمزارع، فهو يعقّب على مسألة المواصلات قائلاً: ((إلّا أن ذلك ليس بمثابة الأول))[٤]. ويقصد به العامل الأول وهو المراعي.

فالأوجه أو المظاهر الإقتصادية الثلاثة التي شدّد عليها ابن خلدون تظهر دون شك عمق فهمه لآثار العوامل الإقتصادية في نشوء الأمصار وتطوّرها؛ ولاسيما تلك الأمصار التي لم تتخذ مدن عواصم. وفضلا عما عرضه من تفصيل دقيق للعناصر الضرورية في كل ما وجه من هذه الأوجه الثلاثة، فإن ابن خلدون يصنف حاجات

---

(١) المقدمة، ص ٢٧٦.

(٢) المقدمة، ص ٢٧٧.

(٣) م.ن، ص

(٤) م.ن، ص

الناس ورغباتهم بالنسبة إلى كل منها، إذ يعقب قائلاً:- بأنها جميعاً أوجه مهمة وأن تفضيل أحدها على الآخر نسبي ومتفاوت بتفاوت الحاجات وما تدعو إليه ضرورة الساكنين في المصر. فالقاطن في هذا المصر أو ذاك يراعي الوجه الأهم الذي يعتقد بأنه يجلب الفوائد والمنافع له ولقومه.

هل شدّد ابن خلدون على الآثار البعيدة في تمييز وتصنيف الأمصار على وفق أهميتها الناتجة عن دور العامل الإقتصادي؟ وهل أدّى هذا العامل دوراً مركزياً في التطوير الحضري لمدينة دون أخرى؟ ثم هل عمل العامل الإقتصادي على إضعاف وانحلال هذه المدينة أو تلك؟ يصطلح ابن خلدون على موضوع وفْرة العامل الإقتصادي وأثره في تطوير المصر حضرياً بتعبير (التفنن في الترف)[1] أو في حال أخرى (التفنن في الحضارة) إنطلاقاً من فهمه أن الحضارة مرحلة تأتي بعد مرحلة البداوة، لهذا فإن التفنن بالحضارة ـ الذي يظهر في النزعة نحو الترف والدعة والغنى والاهتمام بالصنائع التي توفّر الكماليات ـ يقصد بها ((هي التي تؤنّق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أواني المنزل))[2]. ففي المصر تعظم نفقات أهله وتزداد وذلك يرجع إلى التفنن في الأخذ بالمظاهر الحضارية، فإذا ما كثر أهله وكثرت آلات البناء الحضرية فيه من استخدام الحجارة والجير (القير) ومن التأنق في إدخال مظاهر التجميل المعماري باستخدام الرخام والزيج والزليّج والزجاج والصدف والفسيفساء[3]. لكن هذه الأحوال المتطوّرة في بنية المصر الحضرية ـ العمرانية تحمل نقيضها، إذ إن كثرة سكّان المصر وتطوّر أحواله والمبالغة في التفنن الحضاري ستؤدي جميعها إلى غلاء الأسعار في أسواق هذا المصر. ويرجع سبب غلاء الأسعار هذا إلى أرتفاع الضرائب والمكوس المفروضة عليها. والواقع أن ابن خلدون يرى في هذا التطوّر إنه مرتبط باحتياجات الدولة في مرحلة الترف وتعاظم احتياجاتها في استيراد الواردات وكثرة المصروفات فتضطّر إلى فرض المكوس والضرائب. ويبقى الأمر كذلك بما يقوم به التجّار وأصحاب السوق من رفع أسعار سلعهم تبعاً لذلك فتتطاير الأسعار وتتزايد

(١) المقدمة، ص ٢٩٥.

(٢) م.ن، ص ٢٨٥، ٢٩٥-٢٩٦.

(٣) م.ن، ص٢٩٥.

نفقات الناس في شرائها حتى إنها [تخرج عن القصد إلى الإسراف][1] فتنفذ مكاسبهم التي يحصلون عليها، وبمرور الزمن يتحول الكثير من الناس ـ سكان هذا المصر ـ إلى الفقر والاملاق والخصاصة. وعلى وفق هذه التطورات يؤدي النقيض المقابل للترف المتزايد إلى كساد الأسواق التي كانت المدينة قبل ذلك مشهورة بنشاطها وفعاليتها، وكساد الأسواق يقود إلى ظهور عوامل الإنحلال والضعف في بنية هذه المدينة وهيأتها، كما أن انحلال أوضاع المدينة الإقتصادية سيعقبه تدهور في أحوالها الإجتماعية وفي تدهور أخلاق الأهالي إذ يسود الشر والسفسفة والتحايل في تحصيل المعاش والمكاسب والغش والفسق. وتعمل هذه النتائج مجتمعة مفعولها فتقود في نهاية المطاف إلى خراب المدينة وانقراضها، ومما يثير الفخر والإعجاب بقوة ربط المظاهر الحضرية في المدينة تلك التي خضعت إلى مظهر التفنن في الحضارة ـ فالأسعار والأسواق والأخلاق والتقاليد نجدها أموراً وأوجهاً مرتبطة بذلك المظهر من التفنّن.كما إنه لم يغفل الإشارة إلى مظاهر البناء والعمْران فهي الأخرى ترتبط بتلك التحولات. فالمدينة التي ظهر فيها متغير التفنن في الحضارة يأخذ ساكنها بالاهتمام بإدخال ما توفر من معالم البناء الجديدة المتطورة كالزخرفة والفسيفساء واستخدام الرخام وغير ذلك، لكنها عندما تشهد تراجعاً وانحلالاً بسبب المصاعب الإقتصادية يبدأ الأهالي بترك هذا التوجه العمراني ويضعف تفكير أصحاب الصنائع بجلب المواد الإنشائية العمرانية الغالية الثمن من الحجر والرخام وغير ذلك من الأمور لكساد الأسواق، عندئذ يلجأ الصنّاع وأهالي المدينة إلى مصنع ومن مصر إلى مصر ومن دار إلى دار إلى أن تصل إلى مرحلة من هذه الحركة التقليدية فتفقد من روّنقها وجمالها وتعدو مجرد موّاد عتيقة فاقدة الجمال والرونق. وبذلك تعود الأحوال إلى عهد البداوة الأولى في البناء والعمران.لا البداوة التي يسكن الأهالي فيها الخيام والفساطيط والقباب إنما بداوة في اللجوء الى مواد اللبن والطوب بدلا من الحجارة والرخام مهملين المظاهر الجمالية، مظاهر التفنن في البناء والحضارة. وحسبما يرى ابن خلدون فمستقبل هذه المرحلة من تطوّر المدينة سيكون عودة بناء المدينة إلى الحال القروية الريفية كما هو موجود في القرى والمدائر. ويزداد التناقص في عمرانها إلى أن يصل في النهاية إلى خرابها.

وأولى ابن خلدون اهتماما ملحوظا ـ خلال وقوفه في ميدان الحديث عن

---

(١) م.ن، ص٢٩٦.

المتغيرات الإقتصادية في المدينة ـ بموضوع الأسعار ومدى علاقتها بأوضاع المدينة وأهاليها من الجوانب الإقتصادية والإجتماعية. وقد خصّص لهذا الميدان الحيوي فصلاً خاصّاً. ففي رأيه أن المصر المزدحم بالسكان[1] ترخص فيه أسعار الحاجات الضرورية للمعيشة ـ وهو يشخّص حاجات الناس من الضروريات كالحنطة والباقلاء والبصل والثوم... الخ، وفي مقابلها تتطاير أسعار الكماليات ـ وقد شخّص هذه الكماليات بالأدّم والفواكه والملابس والأواني والمراكب والمباني وسائر الصنائع ـ. أما إذا كان الأمر مختلفا أي في حال قلّة سكان المدينة أو عدم زحمتها فإن أسعار الضروريات من الأقوات والحبوب التي لا يستغني عنها أي بيت تزداد، فيقول ما نصّه: ((إذ إن كلّ أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته))[2]. وسبب هذا يرجع الى الإقبال المتزايد للناس على الضروريات فإذا ما كان ((كل متّخذ لقوته تفضل عنه وعن أهل بيته فضلة كبيرة تسدّ خلة كثيرين من أهل المصر فتفضل الأقوات عن أهل المصر من غير شكّ فترخص أسعارها))[3]. وابن خلدون لم يهمل الآثار المترتبة بفعل العوارض الطبيعية واحتكار الناس لهذه المواد على طبيعة أسعارها. من جانب آخر فالكماليات غير ضرورية مقارنة بالقوت والحبوب بمعنى تلك التي لا يحتاجها جميع أهالي المصر بالحال التي يحتاجون اليه المواد الغذائية الأساس. فالكماليات تكون مرغوبة عند اتساع الرخاء والعمران في هذا المصر أو ذاك؛ لذلك يتزايد الطلب والإقبال عليها فترتفع أسعارها[4].

المهم في هذا الموضوع أن جميع هذه المتغيرات الإقتصادية كان لها آثار بعيدة على الأوضاع الحضرية للمصر، وهو يفرّق بين طبيعة هذه الآثار على الأمصار الكبيرة عن الأمصار الصغيرة القليلة العدد والسكّان.

---

(١) م.ن، ص ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) م.ن، ص٢٨٨.

(٣) م.ن، ص

(٤) م.ن، ص

الفصل الخامس عشر

الإبستمولوجية العربية والإسلامية
في مدة ما بعد الإستشراق

تمهيد:

هناك عوامل محفّزة قد دفعت إلى اختيار عنوان هذا الفصل المثير للاعتقاد السائد بأن العصر الذي ابتدأت فيه الحركة الإستشراقية - بمعنى أخصّ الشرق الإسلامي والحضاري - في أوربا الوسطى، وما رافق هذه الحركة العلمية الإنسانية من نشاط وفاعلية في إنجازات موضوعية وقيّمة ليس من السهل نكرانها أوإغفالها. فضلاً عن الدراسات والتفسيرات والرؤى المتعّصبة والمتشنّجة أو تلك التي لم تكن متورطة ضمن عمليات البعثات التبشيرية؛ فقد كانت تلك الدراسات الموضوعية منها بدرجة أولى رصينة وجديرة بالقراءة لجديّتها وجديّة تفسيراتها إلى حدٌ أنها بقيت حيّة ومعتمدة من قبل المستشرقين الأوربيين والأمريكيين، فضلاً عن أنها مهمة بالنسبة إلى الباحثين العرب والمسلمين. ولاسيما تلك التحقيقات العلمية الرائعة لكثير من المخطوطات الإسلامية في ميادين عدّة، وما ألحق بها من مقدّمات تحليلية ومن فهارس مبدعة في الصنع، أو تلك الإسهامات التي لم تعمّر طويلاً ولم تفرض إلا دوراً محدوداً وقصير الأمد إذ سرعان ما تحجّم تأثيرها ومن ثمّ بعد ذلك محيت من الذاكرة التاريخية.

فالإعتقاد بما يتعلق بهذا الكمّ الغزير من هذه الإنجازات والفعّاليات قد وصل إلى نهاية له وفي مرحلة معبّرة بمرحلة ما بعد تحقيق الكثير من أغراضه وأهدافه، تلك الأهداف التي لازمت مرحلة التأسيس فصاعداً، وهي أهداف تعدّ أيضاً ملازمة خطوة بخطوة مع ولاءات وانتماءات وارتباطات المستشرقين إن كانت سياسية ومخابراتية إن صحّ هذا النعت، وإن كانت علمية محض منطلقة من حبِّ الإستطلاع وحبِّ التعرف على الآخر أو ملازمة لتطوّر مناهج البحث العلمي وتوسّع المعرفة الإنسانية بشأن الآخر غير الأوربي وغير الأمريكي الذي كان في نظر منظّريّ نظريات الجنس الحضارية هو في نظرهم أقل مرتبة حضارية من حضارة الجنس الأشقر، الحضارة الغربية، التي ينتمي إليها هذا المستشرق أو ذاك. وينطّبق هذا حتى على تلك الدراسات التي تحدّدت أهدافها بالأهداف التبشيرية المفرطة بالنزعة الأحادية الدينية والمفرطة بالتعصب والحقد والكراهية لكلّ ما له علاقة بالدين الإسلامي وهو الدين الآخر الذي

كان وما زال المبشرون معبئين ضده بمشاعر الكراهية والضغينة.

والحقيقة فإن المحرّكات التي دفعت إلى وضع عنوان للفصل كهذا متعددة منها :-

١- فإذا ما صدقّنا ـ وهو كذلك ـ مقولة للمستشرق البروفسور برنارد لويس B.Lewis في أثناء محاججته للمستشرق الفلسطيني ـ الأمريكي أدوارد سعيد مؤلف كتاب (الإستشراق) الذي ظهر في أواخر السبعينيات من القرن العشرين حول الإستشراق مصطلحاً وتاريخاً، موجّهاً لومه للأستاذ سعيد بان محاججة الأخير ومواقفه من الإستشراق كانت ضعيفة وغير واردة على الأطلاق فلماذا؟ وجواب برنارد لويس هو لأن تعبير (الإستشراق والمستشرقون) قد انسدل عليه الستار المعرفي في عام ١٩٧٣ أي في المؤتمر المئوي الأخير الذي عقده المستشرقون في باريس. فحسب ما سنذكره آنفا أن المؤتمرين من مستشرقي أوربا الشرقية والغربية والأمريكان والإسرائيليين قد وصلوا إلى قرار مفاده لزوم التوقف عن استخدام أوترديد هذا التعبير في المؤتمرات اللاحقة. وذلك لأنه غير موائم فكرياً وسياسياً لطبيعة المرحلة ولتطوّر العلاقات بين الغرب والشرق أو بين الغرب والإسلام أو بين الثقافة الغربية ـ الأمريكية وبين العلماء العرب والمسلمين من الشرق الأوسط. والسؤال ما زال مطروحا لماذا؟ وذلك لأن هؤلاء العلماء كانوا غير مقتنعين بل كانوا مبغضين وكارهين لمصطلح (الإستشراق) فهو يعني أن رقعتهم الجغرافية (الشرق) صارت مفردة خاضعة لمناقشة المستشرقين ولهذا فهم يرفضون أن يكون تراثهم الشرقي والإسلامي محلّ ازدراء أو استهجان في مناقشات جلسات مؤتمراتهم المائة التي انعقدت أولها في عام ١٨٧٣.

فيا ترى ما قدر المصداقية في مثل هذه النتيجة المهمة جدّا التي أدّت إلى استبدال مصطلح (الإستشراق والمستشرقون) بمصطلح علمي آخر لا يظهر في حقيقته فحوى ومضمون المستشرقين أو حتى الدراسات المعنيّة بتراث الشرق وتاريخه في الإسلام؟ وهل بالفعل قد انتهى العمل به بعد مؤتمر عام ١٩٧٣؟ فإن كان الأمر كذلك عندئذ يكون ردُّ المستشرق برنارد لويس قوياً وقاطعاً وملزماً بالنسبة إلى كتاب أدوارد سعيد وآرائه، وهو الكتاب الذي فرض شعبية في سعة رواجه بين صفوف المثقفين العرب، ولاسيما بعد ترجمته إلى اللغة العربية وطبعه.

بداية علينا إبداء نقطة ملاحظة بخصوص عنوان الفصل (ما بعد الإستشراق) فهو يوحي وكأن هذا الميدان أو هذا العلم أو هذه الحركة قد بلغت مرحلتها الأخيرة بما

يشابه حركة توديع مرحلة قد انتهت فعلا والإنتقال إلى ما بعدها من مرحلة لعلها توصف بالجدّة والتميّز.

والمعتقد بأن العصر الذي بدأ فيه تحرك الحركة الإستشراقية في أوربا الوسطى وروسيا ثم بعد ذلك في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن الثامن عشر أو ربما في مدة أبعد من ذلك، وما رافق هذه الحركة من نتائج لغوية وتاريخية كبيرة لا يستهان بها.

٢- ففي حال قبولنا صحة الرأي المذكور آنفا فهل يعني أن توقف علماء أوربا وأمريكا وإسرائيل عن إخضاع تاريخ الشرق الأوسط وحضارته وتاريخ المسلمين وحضارتهم أو تاريخ العرب أو الفرس أو الأتراك أو الهنود أو غيرهم وشعوبهم القاطنين في هذه الرقعة الجغرافية الواسعة. وهو سؤال وجيه من جهة وغريب ومتناقض مع نفسه من جهة أخرى، وذلك لأن اهتمام الغرب بالإسلام أو بالشرق الأوسط وبالتاريخ الإسلامي والدين الإسلامي مستمر دون انقطاع والأحرى أنه لم ينقطع وهذا ما سنقف عليه في فصل (أوجه من التناقض في مواقف المستشرقين في الباب الأخير)، فلم يتوقف بعد سنة ١٩٧٣، وذلك يرتبط ارتباطاً قوياً بالمحصّلة التي قرّرها المؤتمرون أنفسهم من عملية استبدال ـ لا غير ـ لعنوان المؤتمرات اللاحقة إلى عنوان جديد لا علاقة له إطلاقاً بالمفاهيم التي ابتدأت فيه محاور ومناقشات المؤتمرات. صار العنوان الجديد (مؤتمر العلوم الإنسانية في آسيا وأفريقيا الشمالية)[1] وليس (مؤتمر الإستشراق والمستشرقين). وهذا العنوان ـ كما يبدو ـ لا ينطوي على جاذبية أو حركة كالتي يتضمنها ويكتنزها مصطلح الإستشراق. فضلاً عن أنه عنوان لا يشير الى اهتمام خاص بتاريخ الشرق وحضارته؛ فالإشارة إلى العلوم الإنسانية حصراً لا تعادل الإشارة إلى الشرق والعلوم الشرقية. وتحديد العنوان جغرافياً بآسيا هو تحديد جغرافي واسع جداً لا يقارن بتحديد مفهوم الشرق الذي قد يمثّل تحديداً أكثر وضوحاً وتخصيصاً ومباشرة. كذلك الحال بالنسبة إلى التحديد الأخّص الآخر (شمال أفريقيا)؛ ويتراءى لنا بأنه تحديد متعمّد ومقصود ليخدم هدفاً محدّداً، فلماذا شمال أفريقيا دون جنوبها أيضاً ؟ بل لماذا شمال أفريقيا دون أفريقيا بصورة عامة؟ أو بدون

---

(١) ينظر بحث (خصائص النصّ الاستشراقي) ترجمة وإعداد كافل يوسف حسين في (الاستشراق) العدد الثاني ١٩٨٧، بغداد، ص ١١٧، أيضاً الكتاب الموسوم (الاستشراق بين دعاته ومعارضيه) ترجمة د. هاشم صالح، بيروت ١٩٩٤، ص ٦-٧.

أفريقيا والأندلس مثلاً؟ كذلك فما الهدف من وراء تجزئة الشرق الأوسط ذي المفهومية الجغرافية التاريخية الواضحة إلى قدر كبير بدلاً من تفريقهما عبر محيطين، علماً بأنهما يجتمعان في روابط تاريخية واجتماعية وثقافية ودينية إلى حدّ كبير. فهل هو مجرد عملية تفتيت لمفهومية العالم الإسلامي وعالم الشرق؟

٤- والغريب في التساؤلات المثارة آنفا وهي تساؤلات مشروعة وواقعية عن الموضوع فإن الدراسات التي نوّه إليها عنوان المؤتمرات الإستشراقية الجديد لا فاعلية واضحة له من الناحية العلمية والعملية. إذ لم يشر الى ظهور دراسات إجتماعية وإنسانية لآسيا وشمال أفريقيا كثيرة بالموازنة مع نوع وكمية الدراسات والأنجازات التي أحاط بها المستشرقون التي قدّموها عبر مائة سنة أو أكثر وتتناول مناحي كثيرة من الإسلام والحضارة الإسلامية، فضلاً عن تحقيق المخطوطات الإسلامية الأصيلة والقيمة. وهنا يتبادر إلى الذهن إشارة نسبت أيضاً إلى البروفسور لويس في أثناء مناقشته آراء البروفسور سعيد حول مصطلح (الإستشراق) قوله:- بأن المصطلح بعد مؤتمر عام ١٩٧٣ قد ألقي به ((على كومة قمامة التاريخ))[١]، فان صحّ ما نقل عنه فلماذا؟ فهل يعتقد البروفسور لويس بأن التعبير نظرياً وعملياً، مضموناً وأهدافاً قد شيّع إلى مثواه الأخير فعلاً؟ ولا بد من الإشارة الى أن لويس بعد انتقاله من العمل في جامعة لندن إلى الولايات المتحدة لم يعد مهتماً بشكل كبير بالمحاور التاريخية نفسها التي أسّست عليها فلسفته في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية. وأنه أخذ يخطو خطوات سريعة في ملاحقة القضايا التي تهمّ فلسفة الولايات المتحدة الأمريكية السياسية في صراعها مع المشهد الذي أعقب انهيار الإتحاد السوفيتي، وكأنه قد هيأ جهوده العلمية أو تهيأت له عناصر التشجيع للنزال مع العدو الجديد في حلبة الصراع ألا وهو الإسلام. فأسهم ـ بما يتمتع به من خبرات علمية عميقة في حقول الإسلام الوسيطة ـ في دراسات وبحوث ألّفها عن الإسلام المعاصر وهو يواجه المسيحية الغربية واليهودية وجهاً لوجه. إذن هل يمكن القول عن مؤتمر ١٩٧٣ بأنه أراد استبدال مصطلح أو تعبير الإستشراق بمعنى التوقف عن استعماله؛ ويقصد منه إعلان انتهاء مرحلة الإستشراق التقليدي ذلك المعروف بالإستشراق والسيرة النبوية الشريفة أو الإستشراق والدراسات الإسلامية الوسيطة والحضارة الإسلامية أي جميع المحاور

(١) ينظر (خصائص النصّ) ص ١١٨.

التي لم يترك المستشرقون القدامى أي محوّر دون متابعة ودراسة وتحقيق وتفسير تمشياً مع الزوايا العلمية تلك التي اهتمت بها المدارس الإستشراقية الأوربية والأمريكية والأسرائيلية وحبّذت إخضاعها للدراسة أو التي مالت إليها وتعتقد بضرورة الإعلان عنها إذ لم يبق من مزيد بعد مضيّ مائة عام على عناء البحث وملاحقة النصوص والمرويات.

والملاحظ على دراسات المستشرقين خلال الربع الأخير من القرن العشرين والعقود الأولى من القرن الواحد والعشرين فهي لم تعدّ معنيّة بشكل كبير بالأجزاء الساخنة من التراث الإسلامي وبالقدر الذي كانت هذه الميادين أكثر إثارة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأكثرية القرن العشرين، بالأحرى فإنها ولاسيما اليهودية والإسرائيلية إستمرت في منهجها في الحفر التاريخي لدعم المتشابهات بين التاريخ العربي والتاريخ العربي الإسلامي وكذلك في إبراز أثر التوراة وتأثير قصص الأنبياء على التدوين التاريخي الإسلامي. ومن البديهي أن هناك استثناءات لما تضمّنه هذا الإستنتاج، إذ نرى ظهور بحث أو دراسة بين الحين والآخر له صلة بالميادين التي عنيّ بها المستشرقون سابقاً؛ غير أنها أعمال فردية أو متباعدة في زمانها. والأكثر مباشرة القول عن عدم وصف هذه الأعمال بمدرسة استشراقية أو بدائرة استشراقية أو بجمعية استشراقية يجتمع المنتمون إليها على أهداف ومحاور ومجالات بحث معينة في دراسة التراث الإسلامي الوسيط. هذه نقطة جديرة بالملاحظة لوضعها إلى جانب النقاط الأخرى الداعمة لرأي الأستاذ برنارد لويس في توقّف استعمال الإستشراق والمستشرقين لانتهاء مرحلته.

٥- إن استطرادنا حول عملية إثارة علامات الاستفهام السابقة وفي جدلية الحوار حول ما تم طرحه في مؤتمر المستشرقين بخصوص قرارهم الحاسم الذي توصّلوا إليه يجابه تعثرات قليلة ولا سيما المسألة التي سنطرحها الآن من حالات بمثابة تناقضات مع تلك الفكرة.فالعقود التي أعقبت عام ١٩٧٣ حتى نهاية القرن العشرين وكذلك خلال ما انصرم من القرن الواحد والعشرين شهدت نهضة متميّزة في دراسات العلماء الأوربيين والأمريكان والإسرائيليين والروس وعلماء من الدول التي انسلخت عن الإتحاد السوفيتي بعد انهياره وتفتّت وحدته. إلا أن هذه النهضة العلمية في إجراء بحوث ودراسات وتحقيقات في ميدان لا علاقة له بالميادين السابقة التقليدية في دراسات المستشرقين الأوائل (وأقصد مستشرقو القرن الثامن عشر والتاسع عشر).

والإشارة هنا إلى دراسة الدين الإسلامي ومبادئه والسيرة النبوية وحياة رسول الله وشمائله وأخلاقه وغير ذلك من موضوعات قد أتينا على ذكرها قبل صفحات. إنما هي دراسات تتعلق بشكل خاص بالإسلام المعاصر في شتى حقول المعرفة الإنسانية. ولعل الأصح القول بأنها دراسات تركّزت في مساحات جغرافية محددة تطوّرت الأحداث فيها تطوّراً سريعاً وساخناً نظير إيران بالدرجة الأساس ثم العراق ولبنان. فقد احتّلت إيران المكانة البارزة في توجهات واهتمامات العلماء الغربيين والمستشرقين منهم خاصة بدت جليّة إثر التحولات الدينية والإجتماعية التي أخذ لهيبها يستعر في العالم في السنوات الأخيرة من حكم شاه إيران، وذلك بتحرك الصحوة الإسلامية تحرّكاً سريعاً بشكل ملفت؛ وعلى المستوى نفسه تأجّجت روح المعارضة الدينية والثورة في العراق إبان نهضة الشهيد الصدر الأول، وفي لبنان بظهور عنوان التشيع الإسلامي الإمامي إبان زعامة موسى الصدر. لذلك يمكن القول بأن الصحوة الإسلامية عمّت المنطقة الإسلامية والعالم. ففي إيران وجّه الثوّار ضربة قاصمة ونهائية في إسقاط أحد الأنظمة الإستعمارية الذليلة المرتبطة بالسياسة الأمريكية بسقوط الشاه. فقد أربكت حالات التذمر الواسع الإنتشار في إيران نظام الشاه فلم يعد يعلم كيف الإفلات من ثورة الملالي حتى وصل الى نهايته. فما طبيعة هذا الإسلام الشيعي الإمامي الإثني عشري؟ وما توجهاته الدينية والعقائدية والسياسية؟ ولهذا السبب فقد تحرّك الغرب وأمريكا ـ تحرّكاً سريعاً أيضا ـ يذكّرنا بالتحرّك الكنسي عند انتكاسة الإمبراطورية البيزنطية بفعل انتصارات الإسلام الحنيف ـ تحرّكاً سريعاً.

هنا ولنكن أكثر مباشرة في هذا الإستطراد الذي يغلب عليه العاطفة السياسية، لقد اختارت أمريكا سياسة تشجيع علماء الغرب وأمريكا وإسرائيل ممن يحسنون معرفة التاريخ الإسلامي وتاريخ الفرق الإسلامية إلى تقديم ما لديهم من خبرات علمية ودراسات مباشرة عن إيران وعن الإسلام الشيعي وعن التشيع الإمامي الإثني عشري وعن الأوضاع الدينية والأثنية في إيران، وحثّهم على التّعرف على جميع المعلومات التي تخصّ التشيع الإمامي وغيره والتعريف بفرق الغلاة وبالأوضاع الدينية الأخرى. فانطلق العلماء الأوربيون في تقليب صفحات ماضي التاريخ الإسلامي والعودة ثانية إلى المؤلفات الإسلامية العتيقة والى دراسات المستشرقين القدامى بحثاً ودراسة وتحقيقاً وتحليلاً. وتسارعت الجمعيات التبشيرية إلى تحفيز العلماء لدراسة التشيع

ومتابعة سير الأئمة من أهل البيت ودراسة الإمامية الإثني عشرية[1]. والمدهش حقاً القول بأن نشاطات المستشرقين وفعالياتهم في هذا المجال قد فاقت الدراسات التي نهد بكتابتها المستشرقون القدامى من حيث النوع والكمية. ففي سنة ١٩٦٨ إنعقد أول مؤتمر متخصّص بهذا الجانب بعنوان التشيع الإمامي Le Shiisme Imamite في مدينة ستراسبورغ وقد حضره جميع المستشرقين الذين لهم عناية واهتمام بالتشيع الإمامي من العلماء الغربيين، فضلاً عن حضور اثنين من علماء الشيعة البارزين.وبعد ذلك توالت حركة إنعقاد المؤتمرات والندوات والسيمنارات بشأن الموضوع نفسه، ورافقت هذه الفعاليات نشاطات في التحقيق ونشر ودراسة البحوث والمؤلفات الشيعية ودراسات أخرى عن الفرق الإسلامية والفرق التي خرجت غالية عن المذهب الشيعي الإمامي حتى الوقت الراهن.ونلحظ أن هذه الدراسات قد استندت الى المؤلفات الشيعية من كتب الأصول الأربعة إلى مؤلفات الرجال والمؤلفات التاريخية والتراجمية دون الرجوع إلى المؤلفات السنية التقليدية.فحسب رأي المستشرقين الجدد أن الكتابة عن الإسلام الشيعي ينبغي عليها الاعتماد حصراً على المؤلفات الشيعية نفسها؛ لأنها المعين الصحيح في الكتابة عن المذهب الشيعي.وقد استوعب الباحث ـ بعون من الله تعالى وبتعضيد من أئمة أهل بيت النبوة ـ ما توافّر له من هذه الدراسات والنشاطات في كتابه الموسوم بـ (التشيع والإستشراق) فمراجعته وقراءته سوف تدعم الأفكار المذكورة آنفا وتسلّط الأضواء على اهتمامات العلماء الأوربيين والأمريكان بالإسلام الشيعي في إيران والعراق ولبنان وغيرها من البلدان التي اتضحت فيها الصحوة الإسلامية الشيعية.

فهذا المحور كما نرى يناقض الفرضية التي استطردنا في الحديث عنها تلك المتعلقة بنهاية فاعلية مصطلح الإستشراق والمستشرقين. والملفت للنظر أن البروفسور برنارد لويس الذي يعدّ من المستشرقين المخضرمين ـ إذ عاصر مرحلة الإستشراق القديم والمعاصر ـ وهو ربما يعدّ آخر من بقي حياً من المستشرقين المتضلعين بحسب المفهوم الذي وقفنا عليه آنفاً بشأن الإستشراق، لم يستطع أن ينأى هو الآخر جانبا في الجدل الدائر حول الكتابة عن الإسلام الشيعي من الزاوية السياسية الميّالة إلى السياسة الأمريكية والديانة المسيحية الغربية؛ وهي النظرية التي صارت تعرف بصراع الحضارات في وقوفها إلى جانب الديانة اليهودية في هذا الصراع ضد الديانة

---

(1) M.Cookand P. Shayhyown: Hagarism (1998).

الإسلامية.والحقيقة أن البروفسور لويس يتميّز من غيره من المستشرقين بامتلاكه خبرة علمية طويلة وواسعة في حقل الدراسات الإسلامية وحقل الفرق الإسلامية. فقد ابتدأ حياته العلمية بالتخصّص في حقل الاسماعيلية وهي الفرقة التي انشقّت عن الإمامية الإثني عشرية، وكتابه عن هذه الفرقة قد حقّق شهرة واسعة وهو ذائع الصيت عند المستشرقين والباحثين العرب المسلمين على حدٍّ سواء، فضلاً عن ذلك له إسهام ثرٌّ آخر في ميدان الحشاشين والفاطميين. لكن دراساته المعاصرة ـ بعد استقراره في الولايات المتحدة ـ قد توجّهت وجهة سياسية لكي توافق الفلسفة السياسية الأمريكية في علاقتها بالإسلام بشكل خاصّ.

عود على بدء:

أعود فأشدّد على منطق التحديد الزماني لحركة نتائج مؤتمر عام ١٩٧٣وفاعليتها بخصوص الإستشراق وكأنه زمان يدلّ على الإنتقال من مرحلة سابقة بمفاهيمها ومبانيها الفكرية إلى مرحلة لاحقة قد تكون حلقة متصلة ومستمرة بالسابقة أوقد ينظر إليها بأنها حلقة منفصلة عنها ومخالفة لها في المفاهيم والمباني والتطورات والأهم في الأهداف شأنها شأن أي حال أو مرحلة نصفها بما قبل وما بعد أن وصفنا سنة ١٩٧٣ وكأنها حدث سياسي أو اقتصادي أو مرحلي، فهل يصح أو بالأحرى هل يجوز لنا تشخيص ذلك الزمن بتحديد ما قبله من تطورات ثم ما حدث بعد ذلك؟ لعله من الواضح في هذه الجدلية القول بأن العناصر التي شملتها مرحلة ما قبل ـ كما مرّ ذكره مراراً ـ هي بدايات تأسيس الحركة الإستشراقية التي استوعبت معنى المصطلح ومقصوده ومبانيه اللغوية والأدبية والمصدرية في تحقيق المخطوطات الإسلامية وفي تهيأة أدوات وآليات الكتابة الهادفة من جميع النواحي العقائدية والسياسية والحضارية المتعلقة بالدين الإسلامي وبشخصية رسول الله وبالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة والفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية وموقف الإسلام ديناً والدولة الإسلامية دنيوياً من أهل الكتاب من غير المسلمين يهود كانوا أم نصارى أم صابئة أم غيرهم من المجوس والثنوية وعبدة الأصنام والأوثان، أم تلك التي تتعامل مع المفاصل العقلية في الحضارة وفي العلوم الإسلامية. فقد كرّس المستشرقون جهودهم في المرحلة الأولى وحقّقوا إمكانات علمية وفكرية في الكتابة عنها ومتابعتها وإرساء التفسيرات والرؤى المؤيدة أو المعارضة أوالمعادية، السلبية منها في مواقفها من الدراسات الإسلامية أو

الإيجابية، المرتبطة بالسياسة منها أو بكونها من تطور مناهج البحث أو بالتبشير. عندها يصحّ تطبيق مفهومية الحركة الإستشراقية في مرحلة ما قبل مؤتمر المستشرقين عام ١٩٧٣. وواقعياً فمصداقية هذا الإستنتاج تبدو عملية وبادية للعيان للمتتبع لأعمال وإسهام المستشرقين السابقين كالحال التي شخّصتها دراسة الباحث الموسومة بـ(تطور الإستشراق في التراث العربي) المطبوع عام١٩٨٠. غير أن الصعوبة في متابعة تطوّرات ما بعد ذلك الحدث تعدّ ماثلة وحسب الصيغة التي يشير إليها عنوان الفصل. فما المقصود بمرحلة ما بعد الإستشراق؟ هل أنه يتعلق بأعمال المستشرقين أنفسهم بمعنى مواصلة دراساتهم وموازنتها علمياً وموضوعياً ومنهجياً مع الأعمال التي أنجزوها قبل ١٩٧٣؟ أو أن المقصود بها تشخيص الميادين الجديدة التي لم يقف عليها المستشرقون السابقون أو التي لم يسلّط عليها الضوء أو التي لم يفلحوا في عرض وتقديم تفسيرات أو آراء جديدة تختلف عن الآراء السابقة؟ أو تهدف إلى إبراز نشاطات مدارس إستشراقية بعينها أوأعمال مستشرقين ينتمون إلى بلدان غير البلدان الأوربية والأمريكية التي مارست هيمنة شرق أوسطية وشهدت عنفواناً في ذلك منذ بداية حركة الإستشراق.

الخلاصة:

إن الموضوع الذي استهل به هذا الفصل كان الحديث بشأن تاريخية التوقّف عن استعمال تعبير الإستشراق والمستشرقين وكيف واجه التحدي الجديد المتمثل بالصحوة الإسلامية وانتصار الإسلام كقوّة عظمى حلّت محلّ القوة السياسية الأعظم التي كانت تقف بوجه أمريكا وأقصد الإتحاد السوفيتي. والصحوة الإسلامية نفسها هي المعول الذي سيقف مواجهاً لسياسة القطب الواحد بعد إفشاله مخططات العولمة ومشروع خارطة الطريق والمشاريع الإستعمارية المماثلة لذلك. وعلى هذا الأساس سيبقى دور العلماء المتمرسين في دراسة التاريخ الإسلامي ممن تتلمذ على أيدي المستشرقين القدامى المتضلّعين يؤدّون دوراً في غاية الأهمية في الكتابة الشاملة عن هذا الجزء الحيوي من الإسلام، أي الإسلام الشيعي الذي عاش قروناً كثيرة في التاريخ مغيباً بفعل تعّسف السلطات السياسية غير الشرعية التي تقلّدت مقاليد السطّوة والسياسة وفرضت قيوداً حديدية للحصار وصدّ تأثيرات هذا الإسلام الحقيقي، لأنه إسلام بيت نبوة سيد الأنام وأهل بيته. لهذا فإن رحيل المستشرق الألماني المشهور

شتروسمان Strothmann المتخصّص بميدان التشيع الإثني عشري ومؤلف كتاب (الشيعة الإثني عشرية Die Zwolfer Schia) المطبوع في لايبزك سنة ١٩٢٦ لم يؤد إلى انقطاع سلسلة الإستشراق الألماني في هذا الميدان المتمثل بشتروسمان وثيودور نولدكه Th.Noldeke مؤلف البحث القيم حول بداية التشيع Zur Ausbreitung der Schiitisnus المنشور في مجلة (الإسلام Der Islam عام ١٩٢٣) لكنها ـ وأقصد السلسلة ـ استمرت حيّة في الجيل الذي أعقبهما عند من تتلمذ عليهما مثل المستشرق هالم هاينز Halm Heinz وولفريد مادولنك Wilfred Madelung وفيرينا كلم V.Klemm الذين تميزوا بالكتابة عن التشيع وأئمة أهل البيت والأمام المهدي والسفراء الأربعة. كذلك فإن وفاة المستشرق اليهودي الهنغاري المعروف جولد تسيهر I.Goldzhier لم يؤدِ الى نهاية الحركة الإستشراقية حول الإسلام الشيعي فقد ورث أفكاره وتفسيراته نخبة من المستشرقين اليهود الصهاينة أمثال جوزيف الياش J.Eliash وأيتان كوهلبرغ E.Kohlberg اللذين تخصصا في الكتابة عن الإمام علي بن أبي طالب وعن التشيع الإمامي الإثني عشري وعن أئمة أهل البيت. كذلك فإن رحيل المستشرق الفرنسي الذائع الصيت لويس ماسنيون L. Massignion لم يؤدِ إلى إغلاق الباب أمام الإستشراق الفرنسي واهتماماته في هذا الميدان إذ ورث أفكاره ومدرسته غيره من المستشرقين الفرنسيين نظير تلميذه المستشرق المعروف هنري كوربان H.Corbin المتخصّص بالفكر الإمامي والفكر الاسماعيلي.

والملاحظ أيضاً أننا الى الآن نعرّف هؤلاء العلماء من الجيل الثاني والثالث بالمستشرقين سواء كانوا من ألمانيا أو من فرنسا أو من إسرائيل وهكذا. وقبالة هذا النقيض في الجدل بشأن الإستشراق، المصطلح والمضمون والفاعلية، ولاسيما في الدراسات المتعلقة بالإسلام وبسيرة رسول الله وبالفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية يحقّالقول مستندين إلى موازنة إحصائية عامة بين حجم ما سبق إنجازه قبل سنة ١٩٧٣ وما تحقّق بعدها بأن هذه الدراسات قد شهدت تضاؤلاً جلياً في العدد والقيمة العلمية، وقد أشرنا إلى تلك الحال في فصل سابق من الكتاب ذلك المتعلق بإسهامات المستشرقين القدامى والمحدثين في ميدان السيرة النبوية، ولاسيما في دراسات المستشقين الأوربيين. وذلك لأننا سنقف في فصل لاحق من الباب الأخير لهذه الدراسة على فيض غزير من الكتب المؤلفة من الباحثين الأمريكان على وجه الخصوص عن ميدان السيرة النبوية يغلب على الكثير منها الإتجاه التبشيري المعلن

بوضوح في عنواناتها.وتوكيداً على مدى فاعلية الدراسات قبل الزمن المذكور آنفا فإن كتاباً مثل كتاب الهاجرية Hagarism[1] من تأليف المتسشرق اليهودي مايكل كوك M.Cook المطبوع بعد سنة ١٩٧٣، ودراساته الكثيرة حول موضوعات فكرية عن الإسلام. وكذلك كتاب المستشرق الهندي البريطاني المسلم بالتسمية سليمان رشدي الموسوم بـ (آيات شيطانية Satanic Verses) والبروفسور جيسي أف روبنسون C.F.Robinson صاحب المؤلفات الكثيرة بشأن التوين التاريخي الإسلامي وعن النبوة والرجال المقدسين في الإسلام المبكر وعن بعض المؤرخين المسلمين؛ والبروفسور كونراد L.I.Conrad في دراساته الكثيرة حول التدوين التاريخي الإسلامي وعن أبرهة ومحمد وغيرها. فعلى الرغم من إثارة عنواناتهما في التفسير والرؤية والعنوان لم يحققا اهتماما مركزياً في الغرب، ناهيك عن تجاهلهما أو عدم الإكتراث بآراء مؤلفيهما في الشرق العربي والإسلامي. ولولا أن يكون الكتاب الثاني أنموذجاً صريحاً لحال الإرتداد عن الدين الإسلامي الحنيف، وحسب التطبيقات الشرعية فالحكم على المرتّد هو بالقتل لما أحرز من سعة انتشار و اصداء في دعوة الخميني الى إهدار دمه بسبب ارتداد مؤلفه عن الإسلام. فمن البديهي أن يصبح عنوان كتاب رشدي ذائعاً ومشهوراً. ولكن بصورة أدق فإن الكتابين لم يثيرا اهتماما وعناية بين صفوف المثقفين العرب والمسلمين. وهو أمر قد يرجع إلى عدم شيوعهما ومعرفتهما أوالى عدم التعرّف أو عدم اطلاع هؤلاء المثقفين على محتوى هذين الكتابين و قد يرجع السبب إلى أن المثقف العربي عامة والعراقي خاصة قد تعوّد ـ عبر قرن من الزمان تقريباً ـ على تفسيرات أكثر تطرّفاً أدلى بها المستشرقون الأوربيون بخصوص سيرة رسول الله أو بخصوص الإسلام ديناً والقرآن الكريم كتاباً. لهذا كلّه فقد تفاوتت ردود الفعل إزاء الكتابين بين السلبية المطلقة والمعلنة وبين الإيجابية المتمثلة بالسكوت وعدم الردّ أو عدم اتخاذ موقف صريح وهو أضعف الإيمان.

المثقفون العرب وثقافة الإستشراق:-

فالتناقض الذي خطّه الفاصل بين الفكرتين السابقتين:-

إن توقف استخدام التعبير (الإستشراق والمستشرقون) واستبداله بتعبير آخر في

---

(١) الموسوي، د. محمد جاسم: مداخل المثقفين العرب للاستشراق، الثلاثينيات، الاستشراق، وزارة الثقافة والإعلام مجلد ٥ سنة ١٩٩١ ص ١.

مؤتمر ١٩٧٣ وبين انسيابية استخدامه بعد ذلك التاريخ حتى يومنا هذا ولكن في ميدان آخر من الدراسات الإسلامية ـ الإسلام الشيعي ـ له انجذاب وعلاقة بعنوان الفصل. إذ بالإمكان عد هذا التحوّل في دراسات المستشرقين في مدة ما بعد ١٩٧٣ نقطة هامة في تمييز الحركة الإستشراقية وإسهاماتها في مرحلة ما بعد الإستشراق؛ وهو تحوّل جوهري إستند إلى جذور قديمة للجهود التي بذلها المستشرقون عبر ثلاثة قرون على الأقل من ملاحقة ومتابعة للنصوص من هذا التحول نتوجه إلى تسمية نتائج وتوضيح أبعادها المستقبلية.

١- ففيما يتعلق بالمؤسسات والمعاهد العلمية المتخصّصة بالدراسات الإستشراقية في الإتحاد السوفيتي أو في الدول الإسلامية التي خرجت عنه بعد تفتيته فقد استمرت تحمل العنوان (الإستشراق) نظير معهد الإستشراق في لينتغراد وموسكو ودول إشتراكية وإسلامية أخرى.

٢- إن أصداء إسهامات المستشرنين قد وجدت بل أخضعت للجدل والمناقشة بين المثقفين المصريين والعراقيين والسوريين منذ العقد الأول من القرن العشرين، وخلال عملية الجدل هذه إتضحت الحدود الفاصلة بين من هو مستشرق وبين من هو مبشر بديانته والمتعصب ضد الإسلام. لكننا في حقبة أواخر السبعينيات، وأكثر وضوحاً خلال ثمانينيات القرن العشرين فصاعداً نشهد تصاعداً في اهتمام الساحة الفكرية العربية والإسلامية بدراسات المستشرقين والتعرّض لها ونقدها والكتابة عنها. وتزايدت نسبة الاعتماد على تفسيرات المستشرقين وآرائهم إن كان هذا الموقف منهم سلبياً أو إيجابياً. وصرنا نلحظ ظهور عنوانات للكتب ودراسات ألّفها المستشرقون تدخل ضمن قوائم مصادر المؤلفات التاريخية الإسلامية والحديثة والمعاصرة للباحثين العرب والمسلمين، ولاسيما الدراسات المترجمة إلى اللغات الشرقية العربية والفارسية والتركية والأردية وغيرها، ولأهمية هذا الموضوع سنقف عليه لاحقاً بشيء من التفصيل.

٣- ومما له علاقة بالنقطة المذكورة آنفا يمكن إجراء توزيع جغرافي أولّي عن ردود الفعل العربية والإسلامية إزاء دراسات المستشرقين في المدة قبل ١٩٧٣ بهدف إبراز حقيقة أن هذه الردود العلمية إنما تكوّرت وتعدّدت ـ ثم بعدها في حوالي التسعينيات من القرن العشرين ـ وتصاعدت وتنوّعت مناهجها وأساليبها على شكل دراسات

وبحوث ومؤلفات ومؤتمرات واجتماعات وندوات فكرية ومحاضرات وغير ذلك.

وكانت الساحة الفكرية في البلدان التي تأسّست فيها مجامع علمية ولغوية الأكثر نشاطاً في مجال الجدل والمحاجة بين المثقفين المؤيدين لنشاطات المستشرقين وأولئك الذين وقفوا معارضين ومنتقدين. وهناك فئة أخرى وقفت موقف العرض والتعريف بهذا المستشرق أو ذاك. مع الأخذ بنظر الإعتبار المفارقات التي ظهرت بين تلك المواقف نظير:

أ. جدلية التأليف والاختلاف ـ كما عبّر عنها الدكتور محمد جاسم الموسوي في كتاب (الإستشراق)[1] الذي كان يضمّ بحوثاً لعدد غير قليل من الأساتذة أو يعرض أنموذجاً متمثلاً برأي المرحوم الأستاذ محمد كرد علي فقد مثّل في حقبة بداية معرفته وعلاقته بالحركة الإستشراقية موقفاً إيجابياً في بحوث له عن الإستشراق والمستشرقين. كالذي يظهر في بحثه الموسوم بـ (أثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة العربية)[2]. وهو كما يرى القارىء المتخصّص يجمع بين مفارقة لعلها كانت شائعة آنذاك في مصر وهي الخلط بين التعبيرين (المستشرق والمستعرب) فليس من الصحيح دائماً المعادلة بين التسميتين، كالذي وقفنا عليه مفصلاً في الفصلين الأول والثاني من الكتاب. أما المفارقة الأخرى فهو اصطلاح المرحوم الذي استعمله بشأن المستشرقين، علماء المشرقيات، وهو توصيف قد يبتعد قليلاً أو كثيراً عن تسمية المستشرقين. ومفارقة أخيرة تضمّنها عنوان البحث المذكور وهي تخصيص المرحوم الميدان (بالحضارة العربية) مع العلم أن دراسات المستشرقين التي جوبهت بالنقد والجدل والرفض كانت تاريخية إسلامية. ثم أن البحث خصّ الحضارة بالعربية وهو تخصيص صار الآن موضوع جدل بين المثقفين المصريين ربما بدافع قومي. والأكثر مباشرة التسمية التي أطلقها المستشرقون أنفسهم بوصفها الحضارة العربية الإسلامية.

ومهما كان الحال فالمرحوم علي قد أثنى في بحثه المذكور آنفا على أعمال المستشرقين مادحاً الإنجازات التي حقّقها نفر منهم أمثال: سلفستر دي ساسي وفان فلوتن وغولد تسيهر ((ومن تبعهم ومشى على أثرهم ممن طبعوا الأمّهات أو طبعت

---

(١) منشور في مجلة المجمع العلمي العربي، مجلد ٧ جزء ١٩٤٧ ص ٤٣٢-٤٣٣.

(٢) م.ن.

تحت نظرهم. . . فهؤلاء الرجال أعلّوا مقام المشرقيات في العرب))[1]. ـ وهذا نصّ حرفي لما أورده المرحوم علي ـ دون أن يميز بين آثار أولئك الذين رشّحهم وأفرد لهم هذا الثناء والمدح. فالواقع أن هؤلاء كانوا ينتمون إلى مدارس إستشراقية مختلفة، وكذلك يمثلون حقبا تاريخية متباعدة نسبياً بين مؤسس مركز أو معهد الدراسات الشرقية (دي ساسي) وبين مؤسس الدراسات النقدية والشكّية اليهودي غولد تسيهر، وبين مستشرق هولندي ذاع اسمه وعمله حول الإسرائيليات وكذلك عن أهل الذمة في الإسلام ؛ لكن المرحوم محمد كرد علي حينما أدرك نبض المثقف المصري حيال المستشرق وحيال بحوثه سرعان ما تراجع عن موقفه الصريح والمادح. ولاسيما عندما وقف الأستاذ محمد روحي فيصل معارضاً وناقداً لاذعاً لبحث المرحوم علي في بحثه الموسم بـ (إلى الأستاذ محمد كرد علي: أغراض المستشرق). فعندها أبدى علي رأياً مخالفاً لرأيه السابق بشأن المستشرقين في بحث عنوانه (أغراض ودوافع المستشرقين) إذ قال ما نصّه: ((إن كثيراً منهم يعملون لسياسة بلادهم أولاً، وبينهم دعاة دين متعصبين يتخّذون الإستشراق سلّماً لخدمة دينهم))[2]. ومما يلاحظ أنه عندما بدّل موقفه صحّح ما سبق من تصحيحات فبدلاً من تسميته (المشرقيات) تحوّل العنوان إلى (الإستشراق) وبدلاً من (علماء المشرقيات) تغيّر إلى المعادلة التي ابتدأ بها وظلت حيّة حتى هذا التاريخ في عقلية المثقف العربي عامة وهي المعادلة: - الإستشراق يعادل السياسة والمخابرات الأجنبية، وكذلك الإستشراق يعادل التبشير، والتبشير يعادل التعصّب الديني.

فالمخطط الذي سنبينه لاحقا يشير الى المواقف العربية والإسلامية من المستشرقين، وهو أيضاً يشير إلى ردود فعل العلماء في الشرق الأوسط لمدة ما بعد نهاية الإستشراق إن صحّ التعبير:

اولاً: في الثلاثينيات من القرن العشرين حتى الخمسينيات منه تقريبا بمعنى المدة

(١) حقّق هلموت رتر كتاب (فرق الشيعة) للنوبختي طبع في أسطنبول ١٩٣١، وحقّق كتاب (مقالات الإسلاميين) لأبي الحسن الأشعري وطبعه في أسطنبول ١٩٢٩، وحقق كتاب (أسرار البلاغة) لعبد القاهر الجرجاني.

(٢) ناجي، د. عبد الجبار: السيد هبة الدين الشهرستاني الحسيني في الدراسات الاستشراقية، بحث مقدّم إلى المؤتمر في ذكرى وفاة الشهرستاني (آذار ٢٠١٠) تحت الطبع.

قبل ۱۹۷۳ فقد انحصرت ردود الفعل في الآتي:

أ ـ التعرّف على المستشرقين والتعريف بأعمالهم وإنجازاتهم والتعريف بجنسياتهم وولاءاتهم وكذلك بعلاقة بعض المثقفين العرب والمسلمين ببعض المستشرقين. وهنا يخطر على البال وجود عدد من المستشرقين الفرنسيين والطليان والإنجليز في المجامع اللغوية العربية في القاهرة ودمشق وبغداد كأعضاء مساهمين وفاعلين. كذلك الأمر الذي استشهدنا به سابقاً من وجود علاقة وديّة مثلا بين العلّامة هبة الدين الشهرستاني الحسيني أحد مؤسسي الإصلاح في النجف وكربلاء والمستشرق الألماني هلموت رتر H.Ritter صاحب التحقيقات[1] والمؤلفات الممتازة حول التراث الإسلامي. وعلاقة السيد الشهرستاني أيضاً بالمستشرق البريطاني المعروف أدوارد براون E.Browne[2] الذي ذاع صيته في كتابه عن الأدب الفارسي، وعن الثورة الدستورية في إيران. وعلاقة المستشرق الفرنسي المشهور ماسنيون L.Massignon بالعلّامة المرحوم مصطفى جواد، وعلاقة العلّامة المرحوم الدكتور جواد علي بالمستشرق الألماني شتروسمان Srtothmann، والعلاقة الودية بين العلّامة المرحم طه حسين بالمستشرق الإيطالي المعروف نللينو Nillino صاحب كتاب (علم الفلك عند العرب) وغيرهم.

ب ـ كذلك ترتبط بالفقرة السابقة فكرة ظهور محاولات في الكتابة التعريفية والوصفية للمستشرقين والتميز بين المستشرق والمبشر. ويدعم هذه النقطة المؤلفات التي ظهرت بين مؤيدي المستشرقين ومعارضيهم في مصر وبلاد الشام والعراق.

ج ـ ثم تطوّرت ظروف التأليف في الشرق في الخمسينيات بظهور موقف معلن ومعارض للمستشرقين المبشرين وفضح وسائلهم في التبشير ونقد كتاباتهم الهادفة إلى الإساءة الى الإسلام، أو تلك التي يهدفون من ورائها التبشير بالمسيحية بين صفوف المسلمين. وبعدها أخذ هذا الموقف يتوسّع شيئاً فشيئاً بين صفوف المثقفين العرب ولا سيما في أعقاب سياسة بريطانيا في فلسطين وتآمرها لتأسيس وطن لليهود في

---

(١) سبق الإشارة إلى هذه المؤلفات في الفصلين الأول والثاني.

بارث، رودي: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه (ترجمة د. مصطفى ماهر، القاهرة ١٩٦٧).

(٢) م.ن. ص ١٠.

فلسطين. لذلك انبرى الموقف الداعي إلى ارتباط الإستشراق بالإستعمار قوياً وصريحاً. في المقابل تشدّد الموقف الداعي إلى فضح ارتباط الإستشراق بالتبشير ولاسيما عند اتساع الأدوار التي أدّاها المبشرون الذين كانوا يعرفون اللغة العربية واللغات الشرقية والتاريخ الإسلامي في الخليج والبلاد العربية الأخرى وإيران والهند وأفريقيا والصين وأندنوسيا وغيرها من البلدان.

د ـ ونلحظ أيضاً توسّعاً بيّناً في انتشار التفسيرات الإستشراقية في قضايا أخرى لا تتعلق بالقرآن الكريم والسيرة النبوية الشريفة فحسب، إنما انشغل علماء غربيون من غير المستشرقين وهم يدرسون ويؤلفون عن العرب والإسلام والدولة والحضارة الإسلامية وعن الحضارة والعرب أم الحضارة والإسلام نظير الآثار التي خلّفها كتاب آرنست رينان Renan الموسوم بـ (تاريخ اللغات السامية).

ثانياً: في المقابل اتسعت ردود فعل العرب والمسلمين ومواقفهم في الستينيات من القرن العشرين متمثلاً بالكتابات المدافعة عن الدين الإسلامي أو تلك الفاضحة لأغراض المستشرقين المسمومة ولآرائهم التعسفية المبغضة للدين الإسلامي ولسيرة رسول الله.

ثالثاً: هذه التطوّرات في الدراسات وفي ردود الفعل لا تعدم ظهور دراسات تعريفية ووصفية للمستشرقين الألمان أو للمستشرقين الإنجليز، وهي دراسات تكشف عن دور هؤلاء المستشرقين في دراسة التراث العربي الإسلامي. والراجح فعلاً أن عدداً من هذه الأعمال قد تمّ فعلاً بعد عام ١٩٧٣.

رابعاً: لقد كانت ردود الفعل إزاء المستشرقين ـ في النقاط المذكورة آنفا ـ محدودة ـ إلى حدٍّ ما ـ من جهة، وتعريفية ووصفية لنشاطات المستشرقين من المدارس الأجنبية المختلفة من جهة ثانية، فضلاً عن ظهور دراسات متفرقة في مدة الستينيات بشأن أغراض المستشرقين السلبية من الإسلام؛ فقد شهدت نهاية السبعينيات وطيلة الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين ـ وخلال المدة التي أعقبت توقّف العمل باصطلاح (المستشرقين) بلحاظ البروفسور برنارد لويس ـ زيادة ملحوظة في الاهتمام في الميدان نفسه، ميدان الإستشراق والمستشرقين في عموم البلاد العربية والإسلامية، ولعلنا لا نغالي في توزيع هذه الاهتمامات إلى الفعاليات المعرفية الآتية:

١- هناك اتجاه نشيط في عقد الندوات والمؤتمرات عن الإستشراق والسيرة النبوية والإستشراق والدراسات القرآنية والإستشراق والإسلام والإستشراق والحضارة الإسلامية وتمثيلاً لهذا النشاط نشير إلى مؤتمر جامعة الكوفة والمؤتمرات المتسلسلة في حلقات في كل سنة في السعودية منذ عام ١٩٨٥ وندوة الجامعة الأردنية سنة ١٩٨٨ وندوة في الهند عام ١٩٨٢ وندوة علمية في جامعة البصرة وندوة علمية في سوريا وهكذا.

٢- هناك توجه مكثّف عند المثقفين والمفكرين في طرح موضوع الإستشراق على موائد المناقشة موضوعياً سواء كان ذلك بصيغة محاضرات أو حلقات دراسية أو دراسات. ويتضمّن هذا التوجه الدراسات التعريفية والوصفية لإسهامات المستشرقين نظير: (المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى مقاربتهم من حقيقة الإسلام) ودراسة (المستشرقون وطبقاتهم)[١].

والسمة الغالبة على عنوانات ومناهج بحث هذه الدراسات هي الإستشراق والإسلام والإستشراق والسيرة النبوية والإستشراق وأهدافه وآثاره والإستشراق بين الموضوعية والافتعالية والإستشراق: علم موضوعي ام سياسة مقنعة. ويأتي خلال هذا الحشد من الدراسات كتاب البروفسور أدوارد سعيد (الإستشراق) نتيجة من نتائج حرب تشرين.

٣- ونلاحظ أيضاً في مدة التسعينيات ظهور حشد واضح من التوجه في هذا الميدان وذلك عن طريق إدخال مادة الإستشراق ضمن الجداول الدراسية لطلبة الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه) ولاسيما في الجامعات العراقية. كذلك نلحظ تطوّرا سياسيا في بنائه كان العامل المؤجّج للنفوس في تصاعد الدراسات عن المستشرقين ألا وهو توتّر العلاقات العربية الأوربية والأمريكية.

٤- تميزت حقبة ما بعد الإستشراق ولاسيما عند المثقفين العرب والمسلمين بولادة تيار فكري تبنته نخبة من العلماء العرب الذين تثقفوا وتخرجوا في جامعات أجنبية ولاسيما الفرنسية والبريطانية. ويدعو أنصار هذا التيار المؤرخين العرب

(1) Watt, M.Mohammad: prophet and statesman (Oxford 1961) pp. 231-232, 235.

والمثقفين والمفكرين إلى ضرورة نبذ المنهج البحثي الإسلامي التقليدي سواء أكان ذلك في الموقف من المستشرقين ام في إعادة النظر في المفاصل الأساس من التاريخ الإسلامي ومن تاريخ السيرة النبوية الشريفة ومن الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامي. واللافت للنظر أن نخبة من هؤلاء العلماء قد أدلوا بآراء وتفسيرات أشدّ تطرفاً أحياناً وأكثر استشراقية من آراء المستشرقين أنفسهم.

ومما لا شك فيه أن الدعوة إلى ضرورة الأخذ أو بالأحرى الانتفاع من مناهج بحث المستشرقين المستندة إلى النقد والتحليل والمقارنة في الكتابة التاريخية العربية والإسلامية قد ابتدأ عرضها منذ العقد الأول من القرن العشرين بوساطة نخبة من أنصار التيار الفكري الإصلاحي في العراق ولاسيما النجف وكربلاء كما وقف على ذلك السيد الشهرستاني وغيره، وهو تيار يفضي إلى نبذ الأفكار التقليدية والبرامج القديمة في المدارس. كذلك الحال بالنسبة إلى مصر، إذ توضّحه آراء عدد من العلماء المصريين نظير ما تطرق إليه المرحوم طه حسين في مقدمته لكتاب أستاذه المستشرق الإيطالي نللينو المعروف بـ (علم الفلك عند العرب). أما الكتاب الذي تضمّن مقدمة المرحوم فهو (تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية)، فقد أثنى فيها طه حسين على عمل المستشرق نللينو وحثّ على جدوى وأهمية مناهج المستشرقين في البحث والتحقيق و ضرورة التأثر بها والإقتداء بأسلوبها في الدراسات العربية.

والمهم هو الحقيقة التي ينبغي تذكّرها في هذا المجال إذ إننا قد أتينا عليها في فصول هذا الكتاب تلك المعنيّة بالدراسات الإستشراقية حول السيرة النبوية التي ترددت فيها دعوة العلماء المسلمين إلى ضرورة اتخاذ منهج بحثي جديد في عرض وتقديم تفسيراتهم المتعلقة بعصر السيرة النبوية وبشخصية رسول الله وشمائله. إنه منهج - بحسب وصف المستشرق البريطاني المشهور مونتغمري وات JWatt - يستند الى غربلّة المعلومات التاريخية الواردة في مؤلفات السيرة النبوية والمؤلفات التاريخية غربلّة شاملة وتصفيتها من الشوائب التي تشير إلى وجود عناصر المبالغة والأطناب في المديح، والى عزل المرويات التي يصعب تصديقها أو تلك الضعيفة في متنها وسندها وغير ذلك من توصيات ومقترحات منهجية. ولكن يبقى السؤال نفسه لماذا؟ فحسب قول المستشرق وات وبرنارد لويس فإن ذلك بغية الوصول إلى عرض تاريخي موضوعي ومقبول ومتفاعل مع العقلية الغربية. أو كما علّلته المستشرقة الألمانية رودي بارث في دراساتها القيّمة (الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية،

المستشرقون الألمان منذ ثيودور نولدكه)[١] في النصّ المترجم الى اللغة العربية من الدكتور مصطفى ماهر قولها:

((إن علم الإستشراق كما هو بين أيدينا اليوم نتيجة نشاط أجيال عديدة من العلماء. ونحن معشر المستشرقين عندما نقوم اليوم بدراسات العلوم العربية والإسلامية لا نقوم بها قطّ لكي نبرهن على ضعة العالم العربي الإسلامي بل على العكس نحن نبرهن على تقديرنا الخاص للعالم الذي يمثّله الإسلام ومظاهره المختلفة الذي عبّر عنه الأدب العربي ونحن بطبيعة الحال لا نأخذ كل شيء ترويه المصادر على عواهنه دون أن نعمل فيه النظر بل نقيم وزناً فحسب لما يثبت أمام النقد التاريخي. ونحن في هذا نطبّق على الإسلام وتاريخه وعلى المؤلفات العربية وهو المعيار النقدي نفسه الذي نطبّقه على تاريخ الفكر عندنا.. إننا لا نسعى إلى نوايا جانبية غير صافية بل نسعى إلى البحث عن الحقيقة الخالصة. أما الرأي المضاد فنحيط به علماً ونحن هادئوا البال))[٢].

والمناسب قوله رأي للمستشرق مونتغمري وات المماثل لما سبق ذكره، وإليه يرجع الفضل في إبداء الأسّس في إرساء مثل هذه الملاحظات وغيرها في كتابه (محمد في المدينة) تلك التي أعاد ذكرها في كتابه (محمد الرسول ورجل الدولة) المطبوع في لندن ـ نيويورك سنة ١٩٦١، إذ يقول ما ترجمته: يزعم المسلمون ـ على أية حال ـ بأن محمداً هو الأنموذج الأمثل في الأخلاق وحسن التصرّف مع البشرية جمعاء... ومع أن العالم أصبح على نحو متزايد عالم واحد فإن محمداً لم يثّر إلا اهتماما ضئيلاً، حتى الوقت الراهن، بوصفه الأنموذج العالي في الأخلاق... وما زال الباب مفتوحاً أمام المسلمين اليوم ـ على أية حال ـ لكي يقدّموا إلى بقية العالم، عرضاً أكمل وأفضل لقضيتهم. فهل بإمكانهم غربلّة (أو نخل) العام من الخاص في حياة محمد. وبذلك يستطيعون الكشف عن المبادىء الأخلاقية التي تعدّ إسهاما خلّاقاً لما هو موجود في هذا العالم الآن؟ وعلى فرض أن هذا هو أكثر بكثير مما هومتوقع من الباحثين المسلمين، فهل بمقدورهم ـ على الأقل ـ البرهنة على أن حياة محمد وسيرته هي المثال الأنموذجي لكل البشرية؟ فإذا ما أعدّوا برهاناً جيداً فبعض المسيحيين

---

(1) Ibid., p. 235.

(٢) جعيط، د. هشام: في السيرة النبوية (١) الوحي والقرآن والنبوة (طبعة ثانية، بيروت ٢٠٠٠) ص ٣٥.

سيكونون مهيئين للإصغاء إليهم ومهيئين للتعلم منهم بما يمكن تعلمه))[1]. ويعلّق في مكان آخر من كتابه قائلا: بوجود عقبات وصعوبات كؤود تواجه الباحث المسلم في القيام بمثل هذا المشروع النقدي الصعب جداً ((والذي نحتاج - ويعني وات هنا الغرب - إليه توليفة أو مزيجاً من البحث العلمي القويم وإلى بصيرة حصيفة نافذة. فتوليفة مثل الذي نريده تعدّ نادرة وغير موجودة لدى الباحثين المسلمين)). إذن فوجهة نظره تنتهي إلى ((أنه من غير المحتمل ان يوّفق المسلمون في محاولتهم في التأثير على الرأي العالمي، وأنهم - في أحسن الأحوال - لم يوّفقوا في تقديم عرض علمي وموضوعي بخصوص مسألة أخلاق رسول الله))[2].

إنطلاقاً من هذه الأفكار والأقوال التي تلقي بأضواء تشاؤومية على المناهج التي يتّبعها الباحثون العرب والمسلمون في الكتابة عن تاريخ السيرة النبوية إنبرى نفر من العلماء العرب المعروفين إلى الأخذ بزمام المبادرة في تطبيق التوصيات والمقترحات التي أبداها المستشرقون بغية تطوير الكتابة التاريخية العربية. والغريب في الموضوع أن هؤلاء العلماء لم يتأثروا بمناهج المستشرقين فحسب بل تحمّسوا إلى الإدلاء بآراء وتفسيرات أشدّ نقداً وأعمق غربلّة وفي أحيان أنهم عملوا على تغييب التراث الإسلامي وإقصائه إلى حدٍّ أدّى بالبعض منهم الى إعلان حال القطيعة مع كل ما له علاقة بالتراث الإسلامي. ولتعمق هؤلاء العلماء في طرح تفسيراتهم العقلانية حتى وصلت بهم الحال إلى مرحلة المغالاة والتطرف في تطبيق معرفة الحداثة والحداثوية وما بعد الحداثة على التراث والتاريخ. ففي رأي هؤلاء كان التعلّق بالتراث الإسلامي وما زال السبب الرئيس في انتكاسة المجتمع العربي وفي تدهوره وفي تخلفه كالحال التي وظّف فيها المرحوم العالم محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة والفكر العقلاني والحداثوي في العالم العربي أطروحته حول التراث الإسلامي. والمثير أن آراءه قد نالت إعجاب جمهور كبير من المثقفين العرب ومن الشباب العربي. ويرجع سبب ذلك بالدرجة الأولى إلى ملل الشارع الثقافي وحتى الأكاديمي العربي من المناهج البحثية التقليدية والمجتّرة وإن شئت فقلّ المناهج السلفية التي تملى قسراً على العقلية العربية والإسلامية. وكذلك أحرز البروفسور محمد أركون جمهورا واسعا أيضاً بين أوساط

(١) م.ن. ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق ص ٣٩.

المثقفين العرب والمسلمين لأطروحاته العلمانية العقلانية بما له علاقة بالتراث الإسلامي الفلسفي والكلامي والفقهي. وأحرز المفكر الإيراني ـ ذو الجذور الصوفية ـ عبد الكريم سروش مكانة علمية عالية لأفكاره العقلانية بشأن الإسلام والفكر الإسلامي. هؤلاء العلماء لا شك في أنهم تأثروا بالمناهج البحثية العقلانية التي ألحّ المستشرقون على اتباعها بهدف التجديد والتطوير. ويستحسن هنا المداخلة لبيان أن هدف ذلك هو التجديد والتطوير لا التدمير والإثارة بغية بناء مباني عقلية لا تخرج عن روح الإسلام وجوهره ولا تؤدي إلى نسفّه من أساسه. وبهذه الرؤية نكون قد أسهمنا في تقديم منهج متميّز ومتحرّك بوساطة إخضاع الرواية المقدسة إلى النقد والتفكيك والتحليل بهدف تنقية ذلك المقدس دون هدمه وإفنائه بالمرة. وفي هذا الصدد نودّ الإشارة إلى تفسيرات عربية تعبّر عن نتائج أشدّ قسوة وانتقاداً وسلبية وأنها قد أقتحمت الساحة الفكرية العربية والإسلامية دونما موقف منتقد ومعارض نظير الذي عرضه العالم الدكتور هشام جعيط التونسي في كتبه ومنها كتابه الموسوم بـ (السيرة النبوية) فهو يتناول في الجزء الأول منه موضوعات بالغة الأهمية والقداسة كالوحي والقرآن والنبوة. ومن آرائه هذه يشير إلى الآتي: قصة الغار (والمقصود هنا غار حراء الذي اتفقت عليه المرويات التاريخية بكونه الموضع الذي كان رسول الله يتعبّد فيه)[(١)]. وكذلك قصة رؤية الملك (والأستاذ جعيط هنا يشير الى الملك جبرئيل عندما نزل على الرسول ـ ص ـ) وإن كانت غير مستحيلة ((فإني شخصياً أرفضها لأن لحظة التلاقي والتجلّي والوحي قد حصلت في سورتي النجم والتكوير))[(٢)]. لكن الأستاذ جعيط سكت عن الإشارة إلى أي من الآيات الكريمة المعنيّة بذلك التجلّي والوحي، وأحسب أنها الآيات بسم الله الرحمن الرحيم ﴿وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۞ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۞ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۞ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۞ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ۞ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۞ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾[(٣)]. أما الآيات الكريمة الواردة في سورة التكوير

(١) م.ن. ص ٦٦.

(٢) ينظر مجلة عالم الإسلام The Moslem World سنة ١٩٣٢ التعريف من قبل رئاسة التحرير المبشر صموئيل زويمر.

Volume 3 (1913) Editor Rev S.M.Zwemer (Reprinted Kraus Reprint corporation New York 1966).

(٣) سورة النجم، آية ٧-١٤.

التي لم يشر إليها الدكتور جعيط فربما المقصود بها :- بسم الله الرحمن الرحيم ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۞ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۞ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۞ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ۞ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ۞ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ۞ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ﴾(١). ورب سائل متطرف يذهب إلى الاستنتاج أن العلّامة جعيط يرفض الوحي رفضاً تاما، وهو استنتاج خاطىء وجاهل، فالأستاذ في إثارته هذه إنما يريد توجيه تساؤل ناقد إلى الرواية التاريخية التي هيمنت على أفكارنا ومناهجنا تلك التي وردت عبر سلسلة إسناد ابن شهاب الزهري عن عروة بن الزبير وما أوحته من قصة متناقضة غير محبكة الرواية التي أخضعتها للتفكيك والتحليل في كتابي (نقد الرواية التاريخية، السيرة النبوية أنموذجاً). فالآيات الكريمة تلك واضحة كل الوضوح حول تلقّي النبي الوحي من السماء، وعندئذ فلا حاجة إلى رواية قصصية غير متماسكة. والقرآن الكريم فعلاً هو المصدر الأعلى والأساس والأوضح في الإشارة إلى التلقي والوحي. ونحن علينا بالفعل إخضاع هذه المرويات التاريخية التي اكتسبت حقّ القداسة إلى النقد والتحليل، والتشديد فقط على ما جاءت به الآيات الكريمة آيات الوحي والتلقي الجليّة والبينة. أما إشارة الأستاذ جعيط الى أنه يرفض رؤية الملك جبرئيل فلا تتوافق ومنطوق آيات سورتي النجم والتكوير ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۞ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۞ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ وقوله عزّ من قائل في سورة التكوير: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾ ولهذا فإن رفض الأستاذ جعيط بحاجة إلى إعادة نظر على وفق منهجه العقلاني في نقد الرواية التاريخية.

لقد ذهب البروفسور جعيط بعيداً مرّة أخرى في معياره الشكّي للرواية التاريخية التي تشير إلى تحنّث رسول الله قبل البعثة النبوية، وأنه اعتاد على البحث عن العزلة كغيره من الحنفاء. فيعقّب على هذه الرواية بقوله: ((وهذا مشكوك فيه كثيراً ولم يقف عند هذا العرض المتقاطع مع المألوف من الروايات فيرى بأن صراع الملك (والبروفسور لم يسمّ جبرئيل ودأب على تسميته بالملك) مع محمد يشابه إلى حد كبير صراع يعقوب مع أيل أو الملك أيل أي اللقاء مع الماورائي))(٢). وهذا رأي واستنتاج بحاجة إلى محاججة ولاسيما عند التدقيق بمفهوم الماورائي بالمعنى الميتافيزيقي غير الحقيقي وغير الملموس، فضلاً عن توقفه عند الموازنة بين حادثتين طالما وقف عليها

(١) سورة التكوير، آية ١٩-٢٥.

(2) Margoliouth "On Islamic or Moslem Tradition" in The Moslem World (1912).

المستشرقون اليهود لإبراز التأثير التوراتي في الإسلام. لكن البروفسور جعيط يذهب إلى استنتاج أبعد مفاده عدم جديّة وواقعية الحدث. وله آراء أخرى منها تلك الواردة في فصل عنوانه (الله وجبريل والنبوة والجنون) تحتاج أيضاً إلى وقفة مناقشة بعد تحليل المرويات التاريخية المتناقضة في نسيجها الداخلي والمشكوك في سلسلة أسانيدها.

إذن فهذه الآراء والتفسيرات هي أكثر حدّة وصراحة من آراء المستشرقين القدامى لكنها وردت في عام ٢٠٠٠م بمعنى بعد مرور حوالي ثلاثين سنة على قرار المستشرقين التوقّف عن استعمال مصطلح الإستشراق. كل هذه الآراء قد وجدت ولكن دون ظهور ردود فعل في محاججة الآراء ودون أن يوجّه إليها نقداً أو رأياً مضاداً. ويكرّر البروفسور جعيط موقفه من قصة الغار بقوله: ((فإن قصة الغار ليست مختلقة فقط بل هي سخيفة لم تع شيئاً من الأمور))[١].

قبالة هذه المواقف العقلانية نختار أنموذج أو أكثر من مواقف المستشرقين القدامى الذين نعدّهم ـ نحن العرب والمسلمين ـ من المستشرقين المسيئين جداً للإسلام وللرسول الكريم وهو المستشرق الهنغاري اليهودي أغناص جولد تسيهر Ignaz Goldziher المولود عام ١٨٥٠ والمشهور بدراساته النقدية للمرويات الإسلامية والشريعة الدينية والمدنية وللشعر الجاهلي. ولعالميته فقد نال مدالية ذهبية كبيرة في مؤتمر الإستشراق الذي عقد في أستكهولم سنة ١٨٨٩[٢]. فمن مواقفه الشكّية موقفه من الأحاديث النبوية الشريفة، إذ يعتقد بعدم صدقيتها وعدم موثوقيتها، ولعله ينكر الكثير منها لمجرد كونها أحاديث وردت عن النبي. وواقع الحال فأن علماء النقد والجرح والتعديل والحديث هم أيضاً صنّفوا الأحاديث المروية بحسب درجات قوتها وسلامة إسنادها فميّزوا بين الضعيف والأحادي وغير المقبول والمنكر من غيره من الأحاديث القوية في سندها ومضمونها، لكننا نقف من هذا المستشرق موقفاً سلبياً لطعوناته في الحديث الشريف ومدلولاته التاريخية أو الشرعية. مع أن البروفسور البرت حوراني يعدّ جولد تسيهر ممن أسهم في تظهير صورة الإسلام في الغرب، وهو بصراحة لم يعلن عن آرائه العقلانية كالحال التي صرّح بها عدد من العلماء العرب العلمانيين. وعلى سبيل المقارنة أيضاً بين تفسيرات المستشرقين ومواقفهم من الإسلام

---

(١) جعيط، د. هشام: أزمة الثقافة الإسلامية، طبعة أولى بيروت ٢٠٠٠ ص ١٧.

(٢) فنللي، بول (الحرب الصليبية الخامسة) الحكمة مجلد ٤٤/ ٢٠٠.

في مرحلة ما قبل ١٩٧٣ وما بعدها بهدف الكشف عن متغير مهم جداً قد أخذ بالنمو نمواً سريعاً في الساحة العربية الفكرية ـ التاريخية نستشهد بالمستشرق البريطاني مرغليوث Margoliouth وهو مستشرق مبشّر له مؤلفات وتحقيقات وإسهامات كثيرة. فقد نشر بحثاً في المجلة الواسعة الإنتشار والمعروفة بخطّها الفكري التبشيري (عالم الإسلام Moslem World) سنة ١٩١٢ (حول الحديث الإسلامي On Islamic or Moslem Tradition) إذ يصل إلى نتيجة مفادها أن الأحاديث النبوية قد دوّنت بعد حوالي قرن من وفاة رسول الله؛ لذلك فقد دخلها الكثير من التشويه والتزييف والكذب. وهو رأي لا يتقاطع تماما مع ما تم عرضه آنفا من موقف علماء الحديث والتراجم والطبقات والرجال والجرح والتعديل من دخول التزوير والتشويه في تدوين الحديث منذ بداية عملية تدوينه وبعد جمعه. ولكن المسألة بالنسبة إلى البروفسور هشام جعيط والبروفسور محمد أركون تأخذ منحى آخر، فهما يصرّحان بأن الحديث والفقه كانا يؤديان عملاً بغير ما نسّقه القرآن من عناصر تشريعية، وقد عمّمت ذلك الأداء وشدّد عليه. وقد ضرب الأستاذ جعيط مثلين على ذلك هما: التوسع الكبير جداً في مسألة تحريم القرآن للربا والإبتداع، إنطلاقاً من السنّة أي من حديث رجم المرأة الزانية. فيقول: إنه عقاب غير منصوص عليه أصلاً في النص القرآني، وهو كذلك مخالف لمقاصد القرآن لمن عرفها حق المعرفة. أما بخصوص التشدّد في الموقف من الربا فيقول: إن كتاب الموطأ لمالك يظهر بمظهر الكاريكاتور حينما يحرّم كل ما في الربا من عنصر المخاطرة إلى درجة أنه يؤدي بالنهاية إلى تعطيل التبادل التجاري.

في المقابل وتأكيداً لتأثر هذين العالمين بالمنهج النقدي والشكّي فإنهما شدّدا على وجوب نقل تجارب المناهج الغربية إلى المنهج التاريخي العربي وهو منهج الحداثة والحداثية، إذ يقول جعيط في كتابه الموسوم بـ(أزمة الثقافة الإسلامية): ((ولا يمكن أبداً للعرب والمسلمين أن يلجوا باب الحداثة والمشاركة في العلم المعاصر إلّا إذا كوّنوا لأنفسهم طموحاً عالياً في مجالات الفكر... وإلّا إذا قرّروا جدّية الأخذ عن الغير وما أبدعته الحداثة))[1]. وهذه النتائج تماهي ما كرّره البروفسور أركون في مؤلفاته. وهي من الجهة الأخرى الآراء نفسها التي سبقت الإشارة إليها عند المستشرقين مونتغمري وات وبرنارد لويس وغيرهما من جيل المستشرقين.

(1) See Watt, M, op.cit p. 231-32.

حقائق ورؤى مستقبلية:

إن المستشرقين الذين أدّوا أدواراً لا شك في أنها مهمة جداً في الدراسات العربية والإسلامية وفي تحقيق المخطوطات التراثية والعلمية، وفي متابعاتهم وشروحاتهم وتفسيراتهم الإيجابية منها والسلبية يمثّلون ـ في الواقع ـ الآخر بالنسبة الينا. لهذا نرى من الضروري دراسة أعمالهم وإنتاجاتهم بحسب المدارس الإستشراقية التي ينتمون إليها والتعرّف على هوياتهم وسيرهم العلمية وثقافاتهم لأنهم يظهرون واقع العقلية الغربية النخبة والمثقفة، ولكن لماذا؟ ذلك لنكون على معرفة وقرب من تصوراتهم ودوافعهم إزاء تأريخنا وديننا وتقاليدنا، وعلينا أيضاً الإنفتاح عليهم عبر قنوات كثيرة بهدف تذليل عقد الماضي التي ابتدأت وهي صغيرة الحجم، لكنها أخذت تكبر وتتضخم تأثيراتها منذ عصر الكنيسة والعصر الأوربي الوسيط فصاعدا. وكان من نتائجها المواقف المتشنجة والمتعصبة من الطرفين على حد سواء بسبب تنامي الروح العدائية التي استقبل بها الغرب المسيحي بزوغ الإسلام دينا جديدا في هذا العالم. فقد اعتقد الغرب المسيحي اعتقاداً قوياً وبحسب شهادة عدد من المستشرقين نظير مونتغمري وات وفرانشيسكو غبريلي بأن انتشار الإسلام واسترداده البلاد والأراضي التي ظلّت لعدّة قرون تحت السيادة البيزنطية والساسانية يمثّل حال إعلان الحرب ضد العالم المجاور وضد الغرب والمسيحية.وظل الغرب يتناسى بل يتجاهل مزيّة الإندفاع العسكري الإسلامي بوصفه ـ وفي فجر انطلاقه ـ اندفاعاً دفاعياً بالدرجة الأولى ورداً على أستفزازات القوى الكبرى آنذاك. تلك القوى التي لم تكن تتفّهم الأوضاع السياسية والدينية في الجزيرة العربية فأعلنت منذ اللحظة الأولى لميلاد الإسلام حال الطوارىء الجدّية وراحت تتآمر لعرقلة نجاحاته. مع العلم أن رسول الله بعد استقراره في مهد الإسلام الحقيقي ـ المدينة المنورة ـ شرع في تعريف العالم المجاور في مصر وبلاد فارس والجزيرة الفراتية وبلدان حوض البحر المتوسط واليمن وبلاد الخليج بأهداف الإسلام السامية وبنوايا الدولة الجديدة وبمشروعها الإنقلابي في الحياة والمجتمع والدين والأخلاق والعلاقة الطيبة مع الجوار وغير ذلك من المبادىء الرفيعة والسامية وأهمها أن الإسلام هو خاتم الأديان والنبي هو خاتم الأنبياء والرسل.

فهذه البدايات المتشنجة من الطرفين أخذت تتكّور وتكبر لارتباطها بالأوضاع السياسية والدينية والإجتماعية العامّة إلى أن وصلت إلى مرحلة بالغة الخطورة إذ صار الإستشراق يعني في فهمنا هو الإستعمار والتبشير، وأن المستشرقين هم أدوات في

السياسات العالمية الإستعمارية وهم في الواقع يهدفون إلى النيل من جميع وجودنا ومعتقداتنا. وأضحى الإسلام حسب مفهوميتهم هو الإرهاب والقتل والتدمير. والراجح قوله إن الحروب الصليبية قد مثّلت الخطّ الأحمر الخطير في العلاقات السياسية بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي على الرغم من متانة وقوة الروابط الإقتصادية والعلمية الإيجابية والمتطورة بينهما.وفي الوقت الذي رفعت فيه هذه الحروب شعار الصليبيين ـ الصليب ـ تعبيراً عن مسيرتها الدينية وهدفها الديني فقد تعامل المسلمون معها تعاملاً عسكرياً فحسب فلم يسبغوا عليها مسحة دينية أو صفة دينية مسيحية غربية، ولهذا فقد أطلق المؤلفون المسلمون عليها تسمية حروب الفرنج. والمعروف أن بلاد الفرنج لا تمثّل جميع الغرب جغرافياً وحسب المعتقد السائد آنذاك، فكان وصفاً من قبل المؤلفين المسلمين للبلاد التي انطلقت منها الجيوش الصليبية صوب الأراضي الإسلامية، وظّلت هذه البلاد مصدر إمداد عسكري مستديم ومصدر تغذية للحقد والكراهية. لذلك صمّم المسلمون على الردّ ضدّ الإتهامات الأمريكية ـ زمن الرئيس بوش الابن ـ للإسلام بوصفه الحرب التي شنها ضد أفغانستان والعراق حرباً صليبية خامسة، بمعنى أنه استعاد شؤم الذاكرة التاريخية الكنسية والوسيطة واستعاد مصدر عدوانيته فكان ردّهم عنيفاً، واستعّرت ثانية روح المقاومة والإستبسال ضدّ الغرب بصورة عامة وأمريكا بصورة خاصة. ومع مرور الوقت أخذت السياسة الأمريكية العدوانية ضدّ الإسلام تتعرى، وفي الوقت نفسه فإن سياسة بوش الصليبية قد جلبت العار والحقد ضدّها وضدّ الدولة التي تحكمها. وهذا ما يطلعنا عليه الشارع العربي والإسلامي يومياً من خلال حالات الغضب والكره وازدراء سياسة أمريكا والدول الغربية الذليلة التابعة لها.

لقد أجّجت أقوال الرئيس الأمريكي وخطاباته بشأن الحرب الصليبية الخامسة ضدّ الإسلام مشاعر بغيضة وحاقدة حرّكها أولئك المتعصبون من القساوسة ورجال الدين وأنجّر وراءها الغوغاء والجهلة، وأسهم فيها سياسيون حانقون ضد الإسلام. واستعرت النيران المكبوتة في قلوب المتعصبين لتؤدي دوراً كنسياً جديداً فتارة يعبّرون عنه بصيغة رسوم كاريكاتورية وأخرى على هيأة كتابات في الصحف الغربية الفرنسية والألمانية والدانمركية والبريطانية وثالثة على لسان رؤساء دول ووزراء وأعضاء في البرلمان ورابعة على لسان البابا بندكيت السادس عشر؛ إذ أعلن إعلاناً غير مسؤول في موقفه ضد الرسول الكريم وضّد الإسلام مسوغا قوله ذلك باعتماده في آرائه تلك على

كلام الإمبراطور البيزنطي بمعنى أنه عبّر عن اللاشعور واللاوعي المنتمي للعصر الكنسي والأوربي الوسيط، وخامسة على صيغة أعمال عدائية بغيضة ضد كتاب الله القرآن الكريم وسادسة على صيغة عدوان سافر لأحد القساوسة في فلوريدا في أمريكا وهو القس تيري جونز بإعلانه عن عزمه حرق عدد من نسخ القرآن الكريم في ذكرى أحداث أيلول. مع العلم أن القس جونز والعالم الحر جميعاً يعلمون علم اليقين الدور الأمريكي وراء تلك الأحداث التي غذّت الشرعية لولادة الإرهاب وهو ابن صنعته أمريكا، وسابعة ما صار متردداً في العواصم الأوربية وفي الكنيسة المصرية من تجاوزات قبيحة ضد كتاب الله العزيز. لقد رافقت جميع هذه النتائج السيئة إعلان الرئيس الأمريكي بوش الذي صوّرته كنيسته الأسقفية البروتستانية أنكليكانيا ثم ميثوديا في كينبنكبورت في مدينة مين حيث غرس المبشر المشهور ووكر بونيت في أعماق بوش بإنه المعبّر عن شعب الله المختار[1] (الشعب المسيحي وليس الشعب اليهودي كما ألفناه) وأن جيشه إنما يهدف إلى تحرير الإنسانية في أفغانستان والعراق أي تحرير هذين البلدين المسلمين (اسماً فقط!) من الإسلام ومنح الفرصة ثانية لسيادة الغرب المسيحي في عالم الشرق. ومما يلاحظ في جميع هذه التصرفات الصبيانية من قبل المسؤولين والغوغاء على حدٍّ سواء أنها لم تأتِ أكلها فلم تفلح في كبح فورة الصحوة الإسلامية. وضدّاً لتلك التصرفات والأعمال حاز الإسلام على المرتبة الثانية كدين ثاني في أوربا، وتدفق عليه الناس معلنين إسلامهم وإيمانهم بالعقيدة الإسلامية. واقعاً فالمستشرقون والمهتمون بالدراسات الإسلامية لم ينخرطوا في مثل هذه التخرّصات والأعمال الجاهلة فلم يظهر بينهم من يدعم السياسة الأمريكية ضدّ الدين الإسلامي ما خلا القليل ممن حاول الإنتفاع من هذه الحملة، وهم حتى الآن ينتفعون منها، وهي حال لا تخلو منها أي بقعة في العالم حتى في عالمنا الإسلامي؛ إذ تكشف الوجوه المزيفة التي اعتادت على وضع لباس إسلامي فوق رأسها وتدّعي الإسلام ظاهراً وتدّعي ما يحلو لها من ادّعاء ومن زيف وباطل.

وخلاصة هذا الموضوع أن هناك حقائق ورؤى تمخّضت عنها هذه الدراسة لما بعد الإستشراق نتناولها بصيغة نقاط وفقرات على وفق الآتي :

---

(1) Gabreili, Franceco: Muhammad and the Islamic Conquest (Translated from Italian by Luling) London 1968, p. 20.

وترجم الباحث الكتاب إلى اللغة العربية بعنوان (محمد والفتوحات الإسلامية).

١- لقد تعلّمنا من دراسة المستشرقين ونشاطاتهم في البحث والتحقيق عدم المغالاة في التشديد على عامل واحد أو تفسير أحادي لأهداف المستشرقين وأغراضهم وتوجهاتهم، وعلى ضرورة الأخذ بمجموعة من العوامل والتفسيرات. كذلك تفهّمنا ضرورة انفتاح الدراسات العربية والإسلامية على نفسها وعلى الآخر من دون أن تبقى منغلقة في محليّتها وماضويتها وأن لا تبقى أسيرة التحديد المعروف الذي أثر كثيراً على عرقلة مواقفنا واندفاعنا إزاء الإستشراق؛ وأقصد هاهنا إشكالية الإستشراق بوصفه علماً تأسّس ويراد من تأسيسه ضرب الإسلام أو ضّداً بالإسلام وبوصفه تبشيراً محضاً. ففيما يتعلق بالبند الأول، أي الإستشراق والإسلام، فالمعروف عن مستشرقين كثر أنهم قد اهتموا اهتمامات واسعة وغير محدودة أو محدّدة بموضوع واحد أو ميدان واحد دون غيره. فالعرض السابق في فصول الكتاب قد أبان أن بدايات أعمال المستشرقين لم تكن بالضرورة تدور في فلك السيرة النبوية الشريفة والقرآن الكريم فقط، فهناك دور ملحوظ ومتميّز في ميادين تحقيق الكثير من مخطوطات التراث الإسلامي النادرة ولأول مرّة، وهي تحقيقات اتّبعت مناهج علمية ممتازة. وكذلك فإنهم أسهموا في تعريفنا بتراثنا اللغوي والأدبي والعلمي والإجتماعي والحضاري مع أنه تراثنا وموجود بيننا وعندنا وقد أغفلنا شأنه فأخذه غيرنا واهتم به وحقّقه ونشره بأجمل شكل وأبهاه. وحقيقة لابد من ذكرها أنهم أخذوا زمام المبادرة من أيدي المثقفين والعلماء العرب والمسلمين في تأسيس كراسي اللغة العربية في باريس عام ١٥٣٩ وفي هولندا عام ١٦١٣ وفي كمبردج وأوكسفورد في ١٦٣٣. ومما لا شك فيه أن تأسيس كرسي لهذه اللغة يظهر اهتماما في مرحلة تأسيس الحركة الإستشراقية بالدراسات العربية في اللغة العربية واللغات الشرقية وآدابها. صحيح أنها خطوة يراد منها هدفاً تبشيرياً مثلاً ولكنها خطوة اعتمدت مناهج موضوعية في تحقيق المؤلفات اللغوية والأدبية ودواوين الشعر القديمة. فكان لمعاجم المستشرق أربانيوس وشايد ودوزي اللغوية العربية ـ اللاتينية آثار غير قليلة الأهمية بخصوص توسيع النوافذ الحضارية وتوسيع توجهات المستشرقين واهتماماتهم. فضلاً عن ما أنجزه المستشرقون من تحقيق المؤلفات الإسلامية القديمة نظير كتاب العوامل المائة في النحو للجرجاني وكتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني وكلاهما من تحقيق هلموت رترRitter وكتاب أمثال الطغرائي وكتاب أمثال الإمام علي بن أبي طالب وكتاب أصول اللغة العربية وكتاب إرجاع الألفاظ العبرية إلى العربية، وكتاب التحفة السنية في علم العربية للمستشرق سلفستر دي ساسي في جزأين نشرهما سنة ١٧٩٩.

كذلك قام هذا المستشرق بترجمة البردة للبوصيري، وحقّق المستشرق المعروف فلوجل الكثير من الأعمال التراجمية والعلمية في حقل الرياضيات. وأصدرت الجمعية الألمانية للإستشراق سنة ١٨٤٩ المجلة التاريخية المهمة (الشرق Oriens) وكانت هذه الجمعية تضم أكثر من ثلاثين مستشرقاً ألمانياً. وحقق المستشرق الألماني فايل Weil كتاب (أطواق الذهب) للزمخشري وترجمه وحقق معلقة الشاعر الشنفرى وألف ليلة وليلة. كذلك لابدّ من الإشارة إلى التحقيقات والأعمال الرائعة التي أدّاها المستشرق الألماني كارل بروكلمان وفستنفلد محقق كتاب طبقات الحفاظ ووفيات الأعيان وكتاب اللباب في معرفة الأنساب وكتاب المعارف لابن قتيبة وكتاب الإشتقاق لابن دريد وكتاب معجم البلدان لياقوت الحموي وصنع معجماً مفهرساً للحديث النبوي الشريف وهو عمل اعتمد فيه على كتب الصحاح.

وأنتج الإستشراق الإسباني تحقيقات مهمة للمؤلفات الإسلامية الأندلسية لأول مرّة نظير كتاب الصلة لابن الأبّار وكتاب تكملة الصلة لابن بشكوال وكتاب تاريخ العلماء لابن الفرضي. وحقّق المستشرق جويدي في إيطاليا كتاب الإستدراك لأبي بكر الزبيدي، وكان للمستشرقين الروس دور واضح في تحقيق أدب الصعاليك كالحارث بن حلّزة وعنترة بن شدّاد العبسي.

وفي بريطانيا حقّق المستشرقون مؤلفات الرحلات الإسلامية ومقامات الحريري وكتاب القاموس المحيط؛ وحقق المستشرق مرغليوث أعمالاً تاريخية وإدارية كثيرة.

أما البند الثاني المتعلق بالتبشير فقد بادر عدد من المستشرقين المبشّرين الأوائل ممن عني بالدراسات العربية وشجّع الآخرين على تعلم اللغة العربية؛ وكان بوستل وأربانيوس وشايد مثلاً من المبشرين لكنهم لم يؤدوا دوراً تبشيراً في الشرق كالحال التي قام بها المبشر الأمريكي صموئيل زويمر في منتصف القرن التاسع عشر غير أن أولئك كانوا المؤسسين لكراسي اللغة العربية. وقد اهتموا بالتحقيق والتأليف في المجال اللغوي بغية تسهيل إنتفاع المبشرين من المصنّفات المؤلفة باللغة العربية، وكذلك التفت بعضهم إلى التأليف عن سيرة رسول الله والقرآن الكريم.

وأما فعالية البعثات التبشيرية الهادفة إلى تحويل المسلمين إلى الديانة المسيحية، فالمؤتمرات التبشيرية كانت صريحة للغاية ولاسيما في نتائجها القاضية بفشل هذه البعثات في أعمالها لتنصير المسلمين، وفي العمل المباشر في المجتمعات التي يغلب

على أهاليها الإسلام. فهي منذ مطلع القرن العشرين لم تحقق إنجازات كثيرة كما كانت تتوقع على الرغم من المحفّزات المادية التي تعرضها وآليات التشجيع والدعم العلمي والبشري والمادي التي قرّرها المؤتمر الأول للتبشير الذي انعقد في القاهرة سنة ١٩٠٦. وظل عمل هذه البعثات ضعيفاً ومتعثراً منذ ذلك الزمن حتى العقد الأول من ثمانينيات القرن نفسه؛ إذ أعلن المشتركون في المؤتمر الذي انعقد في الأرجنتين بأن الأساليب والخطط التقليدية التي دأب المبشرون على اتباعها لم تحقّق نجاحات تذكر، وبخلاف ذلك فإنها فشلت فشلاً ذريعاً في مهمتها على الرغم من التشدّد في آلية جديدة مفادها أن يُظهر المبشر أمام المسلمين عاطفة وتأييداً وإيجابية للدين الإسلامي في الظاهر فقط، وأن يندفع بحماس نحو التثقّف بالعلوم الإسلامية وبالقرآن الكريم والتاريخ الإسلامي وتاريخ السيرة النبوية وبعلم الحديث.

مع ذلك كانت النتائج مقابل هذه الفعاليات والنشاطات ضئيلة جداً، لذلك ساد في مؤتمر الأرجنتين صوتاً يدعو إلى ضرورة انتهاج خطّ تبشيري جديد يستند الى التبشير غير المباشر وعلى وفق الخطوات الآتية:-

١- إهتبال الفرص في متابعة العناصر المسلمة التي تتمتع بسمعة علمية واجتماعية عالية التي تتميّز بكفاية ثقافية ولاسيما أولئك الذين بدأت تنمو في نفوسهم عناصر غير إيمانية وخضعت لعناصر التشويش والتردّد والشكّ إزاء العقيدة الإسلامية وإزاء الدين الإسلامي ثم الإسراع إلى احتضانها بدافع أو بوساطة علمية أو دعمها مادياً ومعنوياً بهدف الإنتفاع من أمثال هؤلاء وسيلة في المشروع الديني التبشيري الجديد. وعندما يتأثر هذا العالم المسلم بعالم ـ مستشرق أو غير ذلك ـ غربي مسيحي سيكون العطاء أكثر فاعلية وقوة في إشاعة ثقافة المبشر الغربي المسيحي القائمة على التساهل في الأمان في العقيدة، وفي تعميم عناصر الشك والتردد والتساؤل عند نظيره المسلم.

٢- العمل بجديّة على نشر الدراسات الجادة والهادفة في التاريخ الإسلامي وحضارته ولا سيما التعامل مع الموضوعات الساخنة والهادفة وذلك من أجل إشاعة روح النقد والتشكيك في الحديث الشريف والروايات التاريخية. ويقصد بذلك استثمار هذه الآلية في توسيع معايير عناصر التحلّل والتفكك الأسري وإشاعة الفساد الإجتماعي، وإعمام حالات الإعتقاد بالسحر والشعوذة والغيبيات والتصوف.

وهكذا ارتدى المبشر لباساً جديداً بغية الوصول إلى أهداف لا ترتبط بعملية تنصير

المسلم بل تشجيعه على الشكّ والوسوسة وإفساد أخلاقه وعلاقاته الإجتماعية ؛ وعلينا أن نتذكر الأعمال النشيطة للأب الكاهن الأمريكي فرانكلين غريم ابن الكاهن الذي كان يشرف على تعليم الرئيس بوش بأن العناية اللآهية هي التي اختارته لأن يرشح لانتخابات الرئاسة ؛ ففرانكلين هذا ترأس جمعية للمساعدة في حرب أفغانستان والعراق وقد طبع الآف النسخ من الأنجيل لتوزيعها على المسلمين. والواقع كان عمل هذه المؤسسة التبشيرية نشيطا في عدد من مناطق بغداد..

٣- هناك حقيقة أخرى لا مندوحة من الوقوف عندها وهي أن المبادرة في الردّ على مزاعم كتّاب الكنيسة والعصور الأوربية الوسطى وتخرصاتهم بشأن السيرة النبوية وكذلك في الردّ على المستشرقين المبغضين لرسول الله والإسلام لم تأتِ من المثقفين العرب والمسلمين؛ إذ إن ردودهم لم تكن فعّالة إنما جاء الردُّ القوي بأقلام المستشرقين أنفسهم. وعلى سبيل المثال تصدّى المستشرق مونتغمري وات لآراء المستشرق والمبشّر الفرنسي هنري لامانس ولأقوال كتّاب الكنيسة بشكل قوي. ووقف منتقداً لما ورد عن هؤلاء في كتبه (محمد في مكة) و (محمد في المدينة) و (محمد النبي ورجل الدولة). فخصّصَ في كتابه الأخير موضوعاً بعنوان (تقويم أو إعادة تقويم (Assessment)، وتضمّن عنواناً فرعياً نصّ ترجمته الآتي: ليس هناك عظيم من عظماء العالم World Great Men قد أوذي بمثل ما أوذي محمد. فقد ظلّ الإسلام ولعدة قرون هو العدو اللدود للمسيحية. ولما كانت الديانة المسيحية تقف ندّاً للديانة الإسلامية مباشرة في القوة والعظمة، ولأن الكثير من أراضي البيزنطيين قد استرجعتها الجيوش الإسلامية ومن ثم فقدتها المسيحية لصالح الإسلام. عندها صوّبت أوربا سلاحها ضد الإسلام قبل أندلاع الحروب الصليبية وباتجاه محور ركّز على أن الديانة الإسلامية هي العدو الأعظم. فكان أحد تلك المزاعم الكنسية المألوفة في الغرب زعمهم بأن محمداً هو دجّال يريد إشباع غرائزه ورغباته. وأنه كان يعلم بزيف دعوته التي كان يدعو لها، ونال هذا الحقد اسم النبي فقد حوّر وبدّل إلى اسم آخر هو محمويوس أو ماهوند وذلك بغية مطابقته للكلمة في اللغة اللاتينية التي يعني بها إله الظلام. ونستشهد هنا أيضاً بموقف المستشرق توماس كارليل مؤلف الكتاب المشهور (الأبطال وعبادة البطل) باللغة الإنجليزية وقد ترجم إلى اللغة العربية ونشر قبل حوالي مائة سنة من نشر كتاب المستشرق وات، فالمستشرق كارليل ضمّن رسول الله مع الأبطال الذين أشاد بهم المستشرق في كتابه. وواقع الحال كان كتاب توماس كارليل في الأصل

محاضرات ألقاها على طلبته ثم طورها إلى كتاب، بمعنى أنه كان يردّ على مواقف على السيرة النبوية وعلى شخصية النبي في القرن التاسع عشر. وهناك من تداخل في مواقفه مع كتّاب الكنيسة المبغضين والمشوّهين لحقائق التاريخ الإسلامي المستشرق الإيطالي غبرييلي الذي ضمّن كتابه (محمد والفتوحات الإسلامية) الصادر في ستينيات القرن ردّاً عنيفاً على الكتابات المسيحية في العصور الوسطى، ووقف منها موقفاً منتقداً ولاسيما من التخرّصات والتفسيرات المسيئة لرسول الله.

وخلاصة الأمر فمن المفيد إعادة القول بأن المستشرقين أنفسهم قد قاموا بدور علمي مهم في الردّ وتفنيد كتابات الكتّاب الكنسيين والمستشرقين المتحاملين حتى - تقريباً - نهاية السبعينيات، ولم يبرز في أوربا والولايات المتحدة علماء غربيون أو علماء عرب يعملون في الجامعات الغربية من خصّص بلغة أوربية موضوعاً عن الإستشراق والمستشرقين أو من ردَّ على المستشرقين والدراسات الإستشراقية ولعل من المفيد أيضاً الزعم بأن المستشرقين قد كتبوا دراسات عن أنفسهم، بمعنى عن المستشرقين في محورين أو لنقل في اتجاهين:-

أ - الإتجاه الأول:- ضمن بعضهم تأليف الكتب والدراسات التعريفية بالإنجازات العلمية التي أنجزها الغربيون، بصيغة دراسات أو تحقيقات المستشرقين مصنّفة حسب البلدان التي ينتمون إليها. فالمستشرق البريطاني آربري Arberry ألف كتاباً بعنوان (المستشرقون البريطانيون) وقد ترجم إلى اللغة العربية ونشر في لندن سنة ١٩٤٦. والموضوع الذي تناوله البروفسور آربري هو التركيز على نشاطات وإنجازات البريطانيين من المستشرقين والمستعربين فيما يخصّ الدراسات العربية والإسلامية دون تحديد ضيق لعصر الرسالة مثلاً أو للعصر الأموي وكذلك دون تحديد خاص بالدراسات التاريخية؛ إذ شمل الكتاب العلماء الذين أولوا عناية بالتراث الشرقي العربي الإسلامي. كذلك نشرت المستشرقة الألمانية رُوي بارث كتيباً مهماً بعنوان (الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، المستشرقون الألمان منذ ثيودور نولدكه). ويتناول هذا الكتاب نشاط المستشرقين الألمان الذين أسهموا كثيراً في دراسة التراث الإسلامي وفي تحقيق المخطوطات منذ القرن التاسع عشر. كذلك نشرت كتاباً آخر بعنوان (الدراسات العربية في أوربا منذ البداية إلى مطلع القرن العشرين) وركّز هذا الكتاب على الإنجازات الأوربية عامة والألمانية على وجه الخصوص في التراث العربي الإسلامي.

فالملاحظ على العنوانات التي أشرنا إليها دعماً لتوجّه المستشرقين في إجراء دراسات تعريفية بإنجازاتهم أنها عنوانات لا تتضمّن أي مظهر من مظاهر الطعن في الإسلام، إنها دراسات تعريفية وصفية لما حقّقه المستشرقون من دراسات وتحقيقات تاريخية ولغوية في اللغة العربية والأدبية والجغرافية وغير ذلك. وقد استمروا في إجراء مثل هذه الدراسات حتى نهاية السبعينيات تقريباً حين ظهر كتاب البروفسور سعيد باللغة الإنجليزية. فهذا الكتاب لا يتعامل مع المستشرقين من منطلق تعريفي ووصفي إنما في الواقع هو كتاب ناقد للحركة الإستشراقية برمتها؛ معتمداً على منهج تحليلي لأهداف المستشرقين وأغراضهم مسلّطاً الضوء على الجوانب السياسية المرتبطة بالإستعمار ومعرضاً بالنظرية الغربية الإستعلائية إزاء الآخر بما يؤمن به المستشرق الأوربي من سيادة الحضارة الغربية وهيمنة الفكر الغربي على غيره من الثقافات غير الغربية. آخذين بنظر الاعتبار أن البروفسور سعيد ليس من المستشرقين، والراجح أن إنتاجاته الغزيرة لا تقع ضمن دائرة الإستشراق. لقد اندفع البروفسور سعيد من دافعه الوطني والقومي الفلسطيني تجاه السياسة الإستعمارية البريطانية ضدّ البلاد العربية، فالدافع الأساس لكتابه هو الدافع السياسي.

ب:- اتخاذ خطوة علمية بالغة الأهمية في إعادة تقييم للإسهامات الغربية الإستشراقية، ولا سيما الإسهامات التي تعرضت بالتفصيل في هذا الميدان بصيغة دراسات مستقلة فردية أو تلك المعروضة ضمن كتاب عام يتناول عدة قضايا مثيرة وحساسة تتعلق بسيرة سيد الأنام وشمائله والوحي والنبوة والقرآن الكريم والحديث الشريف بوصفها المصادر الأساس في دراسة تاريخ السيرة النبوية وتاريخ القرن الأول للهجري / السابع الميلادي. فقد عرض عدد غير قليل من المستشرقين تفهّماً جلياً تجاه التفسيرات إزاء تلك القضايا المذكورة آنفا وأبانوا عن مواقفهم المعارضة لها. فالمستشرق الإيطالي غبرييلي أبدى وجهة نظره بكتابات الكتّاب الأوربيين في العصور الكنسية والوسطى واصفاً إياها بأنها مجموعة ترهات وتفاهات لا تستحق عناء الردّ والتعقيب؛ لأنها تعبّر عن منهج حاقد ومبغض.

هناك في المقابل ثمّة ملاحظات بشأن إسهامات الدراسات العربية الإسلامية حول الإستشراق نأمل بالفعل ملاحظتها وإعادة النظر فيها بغية تجاوزها في دراساتنا المستقبلية منها:-

١- لابد من الاعتراف بأن الموقف في الكتابة العربية الإسلامية عن المستشرقين لم يزل موقفاً إستعراضياً في العرض والأداء، كذلك ـ وهو الأهم ـ دفاعياً بشكل واضح بمعنى الدفاع عن رسول الله وعن شمائله وأخلاقه ونبوته، والدفاع عن الإسلام وعن القرآن الكريم والوحي. وهذا ما نلحظ وجوده في الدراسات الأكاديمية العليا، فالباحث هنا لا يضع في حساباته عند اختياره بحث أو دراسة مدرسة استشراقية معينة أو مستشرق واحد إنجليزي أو ألماني وما إلى ذلك إلا في ميدان واحد وهذا الميدان معنيّ فقط بإظهار موقف تلك المدرسة أو مستشرقيها فيما يخص السيرة النبوية والمجالات القريبة منها.

٢- كذلك علينا الاعتراف أيضا بأن موقفنا الذي ابتدأ بالجدل حول المستشرقين في الثلث الأول من القرن العشرين لم يزل نفسه ماثلاً حتى يومنا هذا. وهو موقف يوصف بالتردّد النسبي في نظرتنا للمستشرقين بين أن المستشرقين جميعاً مسيئون ومبغضون وكارهون وبين موقف يعتمد معايير البعضية أو العددية بمعنى البعض من المستشرقين هم معتدلون وموضوعيون في دراساتهم، والبعض الآخر هم مسيئون وحاقدون. مع أنه معيار ـ أي البعضية والعددية ـ ضعيف لأنه لا يعرض موضوع البحث عرضاً موضوعياً وحاسماً. لهذا فالحاجة ماسّة إلى إعادة نظر في القوائم التي صنعت للمستشرقين المعتدلين أو في القائمة البيضاء وقائمة أخرى المستشرقين المسيئين أو في القائمة السوداء. واللازم أن تكون مواقفنا مبنية على مجمل أعمال المستشرقين أو مجموعة منهم ضمن مدرسة واحدة أو في إطار الإنتماء الواحد من دون إغفال لطبيعة المرحلة التاريخية في العلاقة بين الغرب والشرق وطبيعة الظروف والتطورات السياسية والإقتصادية وأهمها الدينية في هذه المدة أو تلك. فهذه المتغيرات تؤدي دوراً فعّالاً في تبلّور موقف إستشراقي معيّن أو اختفاء آخر أو تغيره إلى موقف آخر وهكذا.

٣- وعلينا أن نعترف بمحدودية الزاوية أو التوجه في دراستنا العربية الإسلامية تجاه الإستشراق. فلم تزل هذه الدراسات مقتصرة ـ بنسبة مئوية عالية ـ على موضوعات معينة كالمستشرقين والسيرة النبوية أو المستشرقين والإسلام أو الإستشراق والتبشير أو الإستشراق والدراسات القرآنية أو الإستشراق والإستعمار.

٤- بينما وصل المستشرقون في مؤتمرهم الأخير في باريس سنة ١٩٧٣ إلى قرار التوقّف عن الحركة الإستشراقية وعن استعمال تعبير المستشرق والإستشراق كما وقفنا

عليه سابقاً عدة مرّات، تمسّك الكتّاب والباحثون العرب والمسلمون وما زالوا إلى حدٍّ الآن يلحّون على استخدامه ويصّرون على وجوده وفاعليته وفي الميادين التقليدية نفسها. في الوقت الذي نلمس بصورة متزايده وواضحه أن الدراسات الإستشراقية عن رسول الله والأحاديث الشريفة والدراسات الفقهية والقرآنية في أوربا ضعفت في الكم والنوع أو في أحسن الأحوال قد أخذت بالضعف وعدم الأصالة والجدّة، إذ لم نلحظ دراسات بالعدد والنوعية العلمية نفسها في هذه المجالات كالتي وقفنا على ذكرها ما قبل عام ١٩٧٣. كذلك ربما صحيح القول بأن حماس المستشرقين ورغبتهم في تحقيق المخطوطات بات ضعيفاً. والظاهر أنهم قرّروا ترك هذا الميدان إلى أهله من المحققين والعلماء العرب والمسلمين، مع العلم أن المحقّقين المحليين كانوا يضعون التحقيقات الأوربية - أي المؤلفات المحقّقة سابقاً والتي يراد طبعها أو تحقيقها ثانية - أمامهم للاستعانة بها أو لتقليد مناهجها في التحقيق والفهرسة، وأحياناً قد لا يجد المحقق العربي خيارا سوى التقليد والتكرار كلياً أو جزئياً.

٥- ونلاحظ نهوض مدرسة الإستشراق الأمريكية والإسرائيلية بشكل سريع وملفت. ففي الوقت الذي اعتمدت بدايات الإستشراق الأمريكي خبرات وتجارب المستشرقين الأوربيين العميقة، إذ ترك الكثير من هؤلاء بلدانهم الأصلية وقرّروا الانتقال للعمل في الجامعات أو في المعاهد والمراكز العلمية الأمريكية المتخصّصة في حقل دراسات الشرق الأوسط. من الجانب الآخر فإن مباني الإستشراق الإسرائيلي قد استندت الى عدد من العلماء اليهود الصهاينة الذين أكملوا دراساتهم العليا في الجامعات البريطانية العتيدة في سمعتها وتاريخ تأسيسها في دراسات تتعلق بالشرق؛ فضلاً عن الجامعات الأوربية، الألمانية، والفرنسية، وعلى نفقة مراكز ومؤسسات علمية صهيونية. وقد تخصص هؤلاء في حقول معرفية محدّدة وهادفة من التراث العربي الإسلامي.

وفي هذا الصدد لابدّ من ملاحظة تطوّر جديد آخر في موقف المستشرقين الإسرائيلين موازنة بدراسات المستشرقين اليهود القدامى المعروفين. فهناك من يرى أن المستشرقين الإسرائيليين المعاصرين قد أعلنوا القطيعة مع المستشرقين اليهود القدامى الذين أظهروا مواقف إيجابية وموضوعية تجاه فلسفة التسامح الديني في الإسلام مع أهل الكتاب نظير موقف المستشرق الألماني اليهودي فايل Weil المتوفى سنة ١٨٨٩ والمعروف أنه درس السيرة النبوية في كتابه بالألمانية (حياة محمد)، والمستشرق الهنغاري اليهودي المعروف أيضاً أغناص غولد تسيهر صاحب المؤلفات الكثيرة عن

العقيدة الإسلامية والتاريخ الإسلامي. فالملاحظ أن هذا المستشرق زار الأزهر في القاهرة وصلى جماعة مع المسلمين وكانت له علاقة طيبة مع جمال الدين الأفغاني، وقد رأى في الدين الإسلامي عقلانية وتسامحاً وتفهّماً افتقدتها الديانة اليهودية عند مفارقتها أصالتها. والطريف الإشارة إلى نظرة الكثير من المفكرين والمؤرخين العرب والمسلمين إلى غولد تسيهر غير الإيجابية وعده من النماذج على الإسلام، وفي رأي البعض أنه يعدّ من ألدّ أعداء الإسلام وهم يصنفونه دائماً ضمن القوائم السوداء للمستشرقين غير المنصفين.

فمعركة الصهيونية آيدلوجياً مع العرب والمسلمين تستنكر استنتاجات ورؤى المستشرقين اليهود القدامى وتعدّهم - في علاقاتهم مع التاريخ الإسلامي - بمثابة أعداء للفلسفة السياسية الصهيونية. فالصهيونية تسعى بكل جدّية إلى دعم دراسات تواكب حربها الفعلية وهي حرب أيدلوجية تستهدف من بين ما تستهدفه محو الذاكرة التاريخية القديمة بفرض مباني جديدة مؤسّسة على مذهب الحقد والكراهية لكل ما هو عربي وإسلامي وشرقي. ونودّ هنا التلميح إلى مسألة طريفة تظهر مدى التطوّر الحاصل في النزعة النقدية وفي العقلانية والحداثية بين صفوف المستشرقين اليهود أنفسهم؛ إذ نشرت مجلة (قضايا إسرائيلية) في عددها لصيف ٢٠٠١ بحثاً مثيراً بقلم أحد الكتّاب الفلسطينيين من أهالي حيفا هو هشام نفّاغ وعنوانه (رؤية أولية لمشاكسة علمية جديدة نفي الأسطورة وجديّة الكشف عن الحقيقة)[1]. ويقف البحث على مسألة كشف مهم للعالم الأثري زئيف هرتسوغ الذي يعمل في جامعة تل أبيب يقول فيه: - إن نسبة ٩٠٪ من الباحثين (ربما يقصد من الأثريين) اليهود متفقون على عدم صحة الخبر الوارد في التوراة عن قصة خروج بني إسرائيل من مصر وأن ٨٠٪ منهم يعتقد بعدم واقعية الأخبار المتعلقة باحتلال بني إسرائيل البلاد كما ورد ذكره في التوراة و أن ٥٠٪ منهم يعتقد بعدم صحة الأخبار الواردة بشأن مملكة بني إسرائيل وأنها موحّدة وعظيمة الجانب. وهؤلاء لا يوافقون أيضاً على الأخبار حول تحديد جبل سيناء بوصفه مهبط نزول التوراة، وأنهم لم يصدقوا بصحة الأخبار حول عظمة مدينة كنعان وأنها محصّنة بحصون قوية تناطح رؤوسها السماء. ويستمر هذا البحث في الإعلان عن أن نتائج التنقيبات التي أجريت في القدس عاصمة مملكة بني إسرائيل الموحّدة كانت مخيبة

(١) بارث، رودي، الدراسات العربي ص ١٠.

للآمال اليهودية، إذ لم يتمّ العثور على شواهد ترجع إلى حقبة مملكة إسرائيل الموحّدة، وعلى الضدّ من ذلك كانت زمن الملكين داود وسليمان مدينة صغيرة، وربما كان لها حصن للملك، لكنها على أية حال لم تكن مدينة عظيمة ومحصّنة بحصن منيع كالذي جاء وصفه في التوراة[1]. والمهم أن الكشف عن مثل هذه المكتشفات الأثرية غير محبّذ في نظر الساسة الصهاينة؛ لأنها ستغير الكثير من المفاهيم الراسخة المرتبطة بالمعاصرة في نظر الصهاينة. ولذلك ـ حسب قول الباحث ـ وقف الصهاينة منها موقفاً رافضاً.

٦- ومن النقاط الأخرى الجديرة بالذكر أننا ـ من الراجح جداً ـ سنشهد في مدة ما بعد انتهاء مرحلة الإستشراق وفي أوربا تزايداً في حجم العلماء والباحثين العرب والمسلمين المتأثرين بالمنهج الإستشراقي البحثي أو ما يسمى بالمنهج العقلاني وبمناهج ما بعد الحداثة في التعامل مع الماضي الإسلامي التقليدي أو، بوصف آخر، مع التراث الإسلامي المتعلق بتاريخ السيرة النبوية الشريفة والدراسات القرآنية وأحداث التاريخ الإسلامي وأطروحة الحضارة الإسلامية بوصفها من أرقى الحضارات التي أسهم فيها العلماء العرب والمسلمون بعطاءات متميزة جداً. فالمتابع لعنوانات الدراسات المعاصرة ومناهجها ومضامينها سواء أكان ذلك في المغرب أم في مصر أم في لبنان أم في إيران يلاحظ تنامي التيار الحداثوي في المواقف المتقاطعة تقاطعاً خفيفاً أو شديداً مع التراث الإسلامي، إن لم يكن مع تراث الماضي الذهبي للإنسان المسلم. بينما يعيش الآن في حاضر مكفهر وسلفيّ ومتخلّف. هو واقع سيقود حتماً إلى زيادة في النزعات العقلانية في البحث والتدوين التاريخي نحو هدف ربما بالغ الخطورة وهو إلغاء ذلك التعلّق بالماضي أوالتشدّد في تأكيد سلبيته والإنضواء كليّاً تحت خيمة ذكرياته الجميلة والمزدهرة في وقتها. وسبب ذلك كلّه يرجع إلى أن العقل العربي يشهد منذ نهاية القرن التاسع عشر أشبه ما يكون بثقافة الشرخ ـ وهو تعبير بات يتكرّر بين أوساط المثقفين العقلانيين وغير العقلانيين ـ ويقصد به حالات التوتر والتناقض المستمرة بين الجذور الفكرية والثقافية العربية الإسلامية قبالة الثقافة الغربية العلمانية التي انسلخت عن رمزها التراثي ـ الدين المسيحي ـ متمثلة بنزعة الفصل بين الدين والسياسة. إنه اتجاه جاذب ومغري قد

---

(١) نقّاع، هشام (نفي الأسطورة وجدية الكشف عن الحقيقة، كشف العالم الأثري في جامعة تل أبيب زئيف هرتسوغ) مجلة قضايا إسرائيلية العدد الثالث صيف ٢٠٠١.

انجذب إليه المثقف العربي والمسلم إنجذاباً سريعاً؛ لأنه يعيش يومياً مأساة، ويشهد تراجعاً سريعاً وتخلّفاً مفضوحاً ودكتاتورية سياسية استعمارية هدفها تجويع الشعوب العربية والإسلامية ماديّاً وثقافياً وإذلالها تنفيذاً لمشروع العولمة الأمريكية. وواقعاً فإن هذا (الشرخ) صار واسعاً ومهدّداً وخطيراً لاستمراره في التوسع في هذه العقود من القرن الواحد والعشرين وأنه في اتساع متزايد في المستقبل بحيث أخذ يهدّد الهوية الثقافية لإعلان المثقف المعاصر تمرّداً على التقليد والمألوف والسلفي بل إعلان القطيعة المعرفية مع التراث الذهبي العظيم الذي شيّع إلى مثواه الأخير وورثه الغرب وطوّره إلى حضارة استعلائية. والأنكى من ذلك أنه سيؤدي إلى التقليل من شأن التراث وتوجيه اللوم إليه بوصفه العامل الأساس في تخلّف المجتمع العربي الإسلامي وتدهوره.

ومداخلة متواضعة مع هذه الطروحات والأفكار الناتجة بالفعل من المعاناة التي يعيشها الفرد العربي بوجود هذا السياج الفولاذي المفروض عليه من السلطات الحاكمة الدكتاتورية والجائرة. لذلك بات المثقف العربي يتطير من اللباس الذي يتزيّا به الحكّام وغيرهم من المسؤولين، لباس الدين والنزاهة والعفّة، لكن واقعهم غير ذلك إنه واقع مبنيّ على الغشّ والسرقة وكبح الآخر وقتله. فالمثقف العربي يرى ما هو واقع فعلاً في العالم المجاور لعالمه من تقدم واحترام للفكر ومن حرية في العمل والتفكير، فيعتقد ـ وهو على حق في اعتقاده ـ بأن سبب نكبة العرب وتخلّفهم هو التعلّق بالماضي والتراث الذي ظلّ قروناً يخدم السلطات الحاكمة الجائرة وظلّ يمارس بأيديهم ضد حرية الفكر والعقل وهما من الأسّس القوية التي ازدهر بها التراث الإسلامي. ومع كل ذلك فالحكمة ترى بعدم إعلان قطيعة كاملة مع الماضي؛ لأن الماضي يضمّ كمّاً هائلاً من الإيجابيات، وعلينا عدم المبالغة في إقصائه وازدرائه وجعله السبب في ذلك التخلّف، فتخلّفنا الآن وغداً لا يرجع إلى سبب تعلقنا بالماضي الزاهر لكنه تخلّف بالممارسة أي ممارسة السلطات الفردية المتعسّفة وإلغائها دور العقل. فاحتكار هؤلاء للسلطة ودعمهم الأفكار السلفية والمتصوفة، كان السبب الرئيس في خمود الإبتكارات، وكما عبّر عنها ابن خلدون ((فكسدت أسواق العلم))، وتحجّرت العقول النيّرة، فكان التخلف والخمول. والمفروض على المثقف العربي أن يفوّت الفرص على أمثال هؤلاء الطغاة والنظر إلى التراث بالعقل والعمل وعلى شحذ الهمم وإعادة الزيت إلى الماكنة لتدور بجدارة ونشاط كما عملت في

الماضي، وأن لا نغلق النوافذ بوجه المؤثّرات الحضارية. وعلينا الآن ـ في الحقل الذي نخضعه للبحث وهو الإستشراق ـ التخلّص من عقدة الدفاع فقط فرسول الله والإسلام الحنيف ليسا بحاجة إلى دفاع ضدّ تخرصات بالية وترهات أملتها العاطفة الدينية للعقلية الكنسية. وحسب ما نشهده الآن فإن الإسلام يدخل البيت الأوربي بل العقلية الأوربية والسياسة الغربية. نحن بحاجة إلى إعادة تقويم لمناهج بحوثنا واعتماد العقلانية والموضوعية في دراسة الآخر ولكن بأسلوب حضاري جديد وهجومي من جهة أخرى، نقديّ وعلمي من جهة وتاريخي أي في تاريخ المسيحية والعقلية الأوربية من جهة ثانية. فالآخر (المستشرق) قد أخضع تراثنا الإسلامي للدراسة والبحث فأضحى الشرق موضوع دراسته. وطالما كان المستشرق لا يمتّ إلى الجذور التاريخية نفسها في التخصّص الذي هيمن عليه فقد توصّل بالنتيجة إلى فرضيات ومفاهيم وتفسيرات منطلقة من فلسفته ودينه ومحيطه الحضاري، ذلك المحيط الذي ظل لقرون ينظر إليه كمحيط حضاري مهيمن أيضاً بهيمنة الجنس الأشقر. كل هذا حدث لأننا تركنا دراسة تراثنا بأسلوب أو منهج إسلامي عقلاني.

فعلى المثقف العربي في هذه المرحلة والمستقبل أن يقدم،على وفق منهجية موضوعية ودقيقة، الى دراسة الآخر دراسة حضارية، وتاريخية ودينية لكون الإسلام دين محبة كالحال في المسيحية. الإسلام دين تلاقحت فيه الحضارات لتسامحه، كذلك فإن المجتمع العربي الإسلامي مجتمع استوعب حوار الحضارات والمؤثرات بروح منطلقة من الآية الكريمة (لكم دينكم ولي دين).

كلمة أخيرة:

تقع على المثقف العربي مسؤولية ثقيلة متمثّلة بمدى توفيقه ونجاحه في الولوج إلى العقلية الغربية وتفهّمها؛ وبتوسيع دائرة دراساته وبحوثه دون تحديد ودون أن يحجّمها بحدود زمنية أو محليه أو إقليمية. فإذا ما قدّر له ذلك أي في أن ينفذ إلى الغرب بلغاته المتعددة أو باللغة الإنجليزية على أقلّ تقدير عندئذ يحدث هذا ضجّة، وإحداث ضجّة عنصر حضاري في الفعل وردُّ الفعل. فالمتعارف أن الضجّة لا تقع إلا إذا تمثّلت بتحدٍ مقروء في الغرب. وبهذه الطريقة، وطرق أخرى مساعدة، يفلح المثقف في سحب الورقة التي طالما كان الغرب يستثمرها ضدّاً بالتراث العربي الإسلامي وضدّاً بالمعادلة التي أصبحت راسخة في العقلية الغربية الإسلام = الإرهاب. وما حديث

رئيس الوزراء الإيطالي السابق برلسكوني ضد الإسلام، وما حديث البابا بندكيت السادس عشر ضدّ الرسول الكريم والإسلام، وما عنجهية القسّ المغرور تيري جونز في فلوريدا لحرق مائة نسخة من كتاب الله العزيز، وما المواقف التي عبّر ويعبّر عنها مسؤولون وغيرهم ضد الإسلام إلا نتيجة جلّية لغياب مواقف المثقف العربي والمسلم في التعريف العلمي النافذ بالإسلام وبقدرات العرب والمسلمين العلمية وبكفاياتهم وجدِّيتهم، وكذلك لغياب المثقف العربي والمسلم في دراسة حضارة الغرب نفسها والديانة المسيحية والديانة اليهودية وما إلى ذلك. فموقفنا إزاء هذه الإشكالية ضعيف جداً، بينما تحوّل جلّ اهتمامنا إلى صيغة العرض القوي والمباشر داخلياً، ونحن بحاجة إلى مثل ذلك في أن ينفذ إلى الخارج الى الغرب. ففي إيران ومنذ عقود خلت أخذوا بمبدأ ترجمة دراساتهم العلمية والإنسانية والإسلامية إلى لغات أوربية حيّة وسارعوا إلى عقد مؤتمرات علمية عالمية حول موضوعات عقائدية نظير (دكترين مهدويت) حول عقيدة المهدي و (الإسلام والمرأة) أو (الإسلام والعلم). كذلك بادروا إلى توسيع الدعوات للعلماء والمستشرقين والمهتمين بالإسلام عامة والإسلام الشيعي الإمامي، وشملت هذه الدعوات العلماء الغربيين أو العلماء المسلمين الذي يعملون في الجامعات والمراكز العلمية والإنسانية الغربية. وموازنة بهذا فاستجابة العرب مقصورة وشحيحة لا تقارن بالبذخ الزائد عن الحاجة في الصرف المترف على قضايا كمالية أو فكرية محلية.

واقعياً ـ بحدود الموضوع تحت البحث ـ فإن كتاب البروفسور أدوارد سعيد (الإستشراق) وكتاب البروفسور هشام جعيط بالفرنسية (الإسلام في أوربا) ومؤلفات البروفسور محمد أركون باللغة الفرنسية هي الذائعة والمعروفة والمعتمدة في أوربا، والتي استجابت لها العقلية الغربية إن سلباً أو إيجابا.

المحتويات